构建清史学科自主知识体系

编者按：对于近代以来中国走向全球化、现代化的动力与路径选择，到底是借鉴西方思想文化，还是源自传统文化的内生动力，学界一直存在很多争论，也是我们现今历史学科构建自主知识体系所应探讨的重要问题。本期专栏所刊杨念群教授《贯通“地方性知识”与“普遍性知识”的近代儒学体系：康有为“新粤学”发微》一文，详述晚清戊戌维新领袖康有为的思想渊源，指出在学习西方、倡导变革的外壳下，康有为的变法思想渊源实际上深深根植于儒家传统的宇宙观与认识论，而非脱胎于西学。希望这一研究能够成为我们推动清史学科自主知识体系构建的有益探讨。

贯通“地方性知识”与“普遍性知识”的近代儒学体系

——康有为“新粤学”发微

杨念群

[摘要] 康有为作为倡导晚清政治变革的著名领袖人物，以往的研究总是聚焦于其汲取西方思想的历史经验与成就。本文认为，康有为的思想结构大多是传统儒学思维脉动的延续，具有“地域之学”“经世之学”“大同之学”三个不同的面相。这三个面相相互依存，由点及面，经现实遥想未来，构成一个不可分割的贯通解释系统，分别代表康有为所受到的“乡贤”（明代粤学）、“汉儒”（两汉经学）和“圣王”（先秦礼学）三种经典认识体系的交互影响。西学只是起到点缀和激活这些传统思想的参照作用，并非康有为构思晚清政治变革主张的关键性因素。

[关键词] 康有为 地域之学 经世之学 大同之学

[中图分类号] K252 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002 – 8587（2024）– 02 – 001 – 30

作为晚清著名维新运动领袖，康有为常常被研究者预设为深受西方观念影响，逐渐开始质

[收稿日期] 2023-11-01
[作者简介] 杨念群（1964— ），男，中国人民大学清史研究所教授，北京 100872，yangnq2011@163.com
[基金项目] 本文为教育部人文社会科学重点研究基地中国人民大学清史研究所重大项目“清代政教关系与地方治理研究”（22JJD770062）资助成果。

疑和疏离儒家传统的代表性人物，其巨大的精神反叛力量最终通过戊戌变法的具体实践清晰展现出来。于是，寻找康有为思想体系中的西学因子便成为以往研究的主导思路。另一种研究取向则正好相反，特别强调儒家传统在康有为制度变革思路中所发挥的导向作用。然而这些儒家思想成分之所以受到重视，并非是因为它们仍具备多少与西方抗衡的内在活力，而是貌似能够成功地被嫁接到西方现代化的主流意识形态之中，成为其中的重要组成部分。一些更为乐观的学者认为，晚清以降的中国式变革思想中早已蕴含着现代性萌芽，有些近代因素出现的时间甚至早于西方，因此如何寻找中西思想之间的近代相似性遂成为当代学者孜孜以求的探索目标。

在诸多倡导变革的晚清人物当中，康有为思想所呈现出的复杂性正好为以上对立的评价体系提供了各自的论证依据。前者极力证明康有为接受西学已到了何种广博深刻的程度，尽管这种乐观态度极易遭到以西方经验衡量中国历史的质疑和批评，后者则更多寄望于认证中国儒家传统与西学观点并非截然对立，而是保持着兼容共通的关系。

本文尝试在以上两条探索路径之外拓展出一个新的思路。本文认为，康有为的思想结构大多是传统儒学思维脉动的延续，但其具体内容非常繁复多样，具有“地域之学”“经世之学”“大同之学”三个不同的面相。这三个面相相互依存，由点及面，经现实遥想未来，构成一个不可分割的贯通解释系统，分别代表康有为所受到的“乡贤”（明代粤学）、“汉儒”（两汉经学）和“圣王”（先秦礼学）三种经典认识体系的交互影响。西学只是起到点缀和激活这些传统思想的参照作用，并非康有为构思晚清政治变革主张的关键性因素。

一、康有为早年进学为什么突出讲究“变化气质”

康有为思想体系中最受学界重视的无疑是他阐述的政治变革理论，然而在晚清万马齐喑的禁言状态下，一个乡间布衣何以胆敢提出如此惊世骇俗的大胆主张，其勇气到底来源于何处这个关键性问题，却被严重忽略掉了。我们必须知晓，在晚清尚无任何舆论自由的严酷氛围之下，康有为敢于冒死伏阙上书，公然宣称要变更大清祖宗之法的异端举动，纯属大逆不道，随时可能遭遇杀身之祸，其巨大的精神示范意义在于彻底冲破了清代中叶以来形成的慎结朋党，勿议时政的朝野禁忌，康有为的言谈举止很像明末士绅聚众议事风格的理性回归，一举歆动了晚清循规蹈矩的陈腐士林风气。

人们不禁要问，在守旧文人眼中形象如此癫狂不伦的康有为，其爆发叛逆言行的心理依据到底是什么。寻绎其早年经历，我们不难发现，康有为卓尔不群的行事风格与他试图回归和复活明末“心学”思想的意图密不可分，其中广东大儒陈白沙以静坐涵养气节，以讲学激励士风的举动尤其对少年康有为叛逆性格的养成有着重大影响。

康有为在许多不同场合都谈到“变化气质”乃一生立学根基，他撰《长兴学记》专设“厉节”一条，把“变化气质”置于中心地位，并引陈白沙名句云：“名节者，道之藩篱。”又引顾泾阳语云：“学者宜从狂狷起脚，从中行歇脚。后汉、晚明之儒，皆以气节自厉，深可慕尚，劲挺有立，刚毅近仁，勇者强矫，务在任道。”[①] 康有为谈“厉节”的培养借助的思想资源尽管相当驳杂，如偶以佛学的“不忍人之心”为入世把柄，推崇禅宗的修炼功夫，但其对“变化气质”的强调明显更倾慕宋学中陆九渊所倡导的“坚卓之气”，直接把陆九渊类比成“禅者”，称“禅者最贵勇猛直截”，可见少年康有为的思想已开始隐隐偏向宋明儒学中的“心学”一脉。

在康有为看来，与“心学”锻造坚毅自立气质的风范相比，清代汉学家的学识则显得粗陋不堪，没有“任道”的能力。他犀利地指责考据家“利禄之卑鄙为内伤，深入膏肓，而考据、

① 康有为:《长兴学记》，康有为撰，姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第 1 集，中国人民大学出版社，2007 年，第 343 页。

词章则其痈疽痔赘也”。[①] 考据家虽“见闻杂博”，却极易使人风节披靡，众口排挤，挫掉了锐气。“自非金刚不坏身，未有不化作绕指柔者”，只有逃脱汉学家的禁锢，“今但当养直方刚大之气，毅然自任，如禅者所谓一大事，日夜与有志者讲求激发之，以待复生”。[②] 康有为自诩“禅者”是为了“自有从容于死生毁誉之外，而不为称讥非笑挤排所动者”，[③] 刻苦训练的是一种笃定从容、不为外力所动的坚毅决然品格。

康有为重“厉节”修炼的倾向受到了少年授学恩师朱九江的熏陶教化，尽管朱九江在康氏的求学历程中只是个过渡性人物，但康氏以后所写的回忆文字却屡屡对这位启蒙恩师充满了怀念之情。朱九江为康有为的治学路径打下了无分汉宋、兼通文史的全面根底，也正是从这位启蒙恩师处，康有为才获知了陆王心学的主旨。

在康有为的心目中，朱九江的形象与清初大儒顾亭林、王船山位置相当，“而德器过之”。[④] 九江的训练是既“通”又“博”，他归纳出的“四行五学”中，“四行”的第二、第三项就是“崇尚名节，变化气质”，正是康有为立学品格的心理根基之所在。“五学”则全面涉及经学、文学、掌故之学、性理之学、词章之学。康氏学说具有宏阔博大的视野大概与朱九江奉行的多样治学风格有关。

朱九江治学不拘一家，力主“扫去汉、宋之门户，而归宗于孔子”。[⑤] 康有为回顾在九江门下所受教导，阅读范围包括宋儒之书及经史、小学、掌故、词章，并用《五代史裁论》作为测试题目，用《史通》体成文，同时参考钱大昕《廿二史考异》、赵翼《廿二史劄记》等著作，渐及《周礼》《仪礼》《尔雅》《说文》《水经》《楚辞》《汉书》《文选》，以及杜诗等古典文献，可谓文史兼具，涉猎的学问门类相当广博。总体而观，九江传授的经典内容更像是加快促成了康有为疏离清朝治学主流的步伐，至少他接受朱九江的指导后对考据学越来越不屑一顾。在阅读条目中，康有为特拈出九江提奖《后汉书》之风俗气节一条，“故尤致力焉”。可见培育“气节”仍被断定为九江学问的核心主旨，后经康有为屡次申说才得以凸显出来。如他强调“先生壁立万仞，而其学平实敦大，皆出躬行之余。以末世俗污，特重气节，而主济人经世，不为无用之高谈空论”。[⑥]“气节”涵养的充盈变成了从事“经世”实践最为基础性的前提条件。

康有为尽管服膺九江之学的贯通兼采风格，但他对待老师学问的态度始终相当暧昧纠结。一方面他颇为赞赏九江博采经史、融合汉宋的治学导向，可私下里却更加推崇其“崇尚气节，变化气质，检树风仪”的心理训练之一面，他解说其义云“治血气，治觉知，治形体，推以治天下，人之觉知、血气、形体，通治之术”，[⑦] 并非一种纯粹的“知识”形态，更像是对内在气质的培养，是古代先圣之道的根本。与之相比，考据学和礼学这些古董式学问均太过于注重吸收外在“知识”，无法深入内心世界。因为“知识”的获取应该为变化气质服务，而非相反。这个思路明显沾染上了“心学”的色彩。

康有为在回顾早年求学经历时，仍隐隐透露出与老师的分歧。他表面上高度评价九江之学的“平衡”之术，说朱老师看透了宋明朱子学、阳明学的致命弱点：“然朱学穷物理，而问学太多，流为记诵；王学指本心，而节行易耸，流于独狂，或专尚经制则少涵养，专重践履则少振拓。”[⑧] 说白了，就是朱学太过纠缠于表层“知识”的吸收，缺少内心的深度感悟，难免流于刻板无趣；王学太过看重“自我”，很易流于空谈，常被诟病缺少“经世”职能的历练。故康有为评

---

① 康有为：《与沈刑部子培书》，《康有为全集》第 1 集，第 238 页。

②③ 康有为：《与沈刑部子培书》，《康有为全集》第 1 集，第 236 页。

④ 康有为：《我史》，康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 5 集，中国人民大学出版社，2007 年，第 61 页。

⑤⑥ 康有为：《我史》，《康有为全集》第 5 集，第 61 页。

⑦ 康有为：《南海朱先生墓表》，《康有为全集》第 1 集，第 1 页。

⑧ 康有为：《与沈刑部子培书》，《康有为全集》第 1 集，第 238 页。

价九江之学是“鉴明末、乾嘉之弊，恶王学之猖狂，汉学之琐碎，专尚践履，兼讲世用，可谓深切矣”。[①] 似乎毫无保留地赞赏九江这种不偏不倚均衡各家学术的精妙立场。然而年届二十一岁时，康有为却毫无征兆地突然告别朱九江而去。按常理推测，康有为从十九岁开始问学于九江，不过才两年多的时间，如果全心服膺其学问，正是静心读书的大好时光，如此决绝地弃别师门出走，一定有某种特殊原因。在《我史》这部自传中，康有为就隐约透露了离开老师的心理缘由。

这段自述是这样说的：“以日埋故纸堆中，汩其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之，而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心。同学大怪之，以先生尚躬行，恶禅学，无有为之者。”[②] 这段文字的关键环节是点出了九江“恶禅学”这一态度，九江治学讲究汉宋兼采，在给康有为列出的阅读书目中，除了“宋学”内容之外，也包含了一些考据学家的著作，同时他突出躬行践履的作用，这固然对康有为打下学问根基颇有助力，但九江治学的主旨仍遵循“宋学”朱子正统，比较厌恶陆王心学一路。而康有为则对“心学”静坐养心一端情有独钟，与朱九江的治学理念并不一致，这就埋下了康有为因观点分歧而离师出走的伏笔。

《我史》中曾述及：“静坐时，忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑。忽思苍生困苦，则闷然而哭。”[③] 在外人看来完全是一种极不正常的精神癫狂状态，以致“同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣”。误认他突然得了疯病。康有为把辞别朱九江的原因归结为下了“决归静坐焉”的狠心，并说明“此《楞严》所谓飞魔入心，求道迫切，未有归依之时，多如此”。[④] 这段心理表白透露出康有为辞别九江的根本原因是他坚持采取“静坐”的方法进行修炼，这违背了朱九江崇尚躬行，厌恶“禅学”的治学理念，却恰与晚明粤学鼻祖陈白沙的修炼方法相当接近。说明经过一段时间的学习后，康有为发现朱九江的学问更加注重汉宋思想之间的平衡，与陈白沙所代表的“粤学”风格颇感疏离，无法完全满足康有为对心灵自由的渴望，最终只好彼此分道扬镳。

反观康有为早期读书生涯越来越倾向于白沙之学的特点，不难发现他离开朱九江的真正原因。朱九江治学虽主“崇尚名节，变化气质”，但并不突出其作为“立志”的根本，同时为了平衡汉宋之学，又过多考虑在研读各类经典时如何做到不偏不倚，整体论学风格不免显得摇摆犹疑，严谨有余而浪漫不足，最终仍回归到了以朱子学为根基的正统道路，故九江厌恶“禅学”与“静坐”功夫当在情理之中。尽管九江之学讲究均衡的特性为康有为早年的知识体系打下了广博坚实的基础，却仍缺乏贯通天地人心的狂放激情和冲破陈旧思想牢笼的锐气，无法满足康有为在未来的改革实践中施展宏大激进的政治抱负。

二、明末“粤学”与康有为激进思想的形成

康有为离开朱九江后随即开启了早年教学生涯，他开蒙学生时特别倡导“变化气质”，这正是广东明代大儒陈白沙的教学理念。康有为在不同场合发表的各种文字中都反复阐说自己早年思想与陈白沙的继承关系。他曾对学生表示，陈白沙是明代“粤学”的创始人，推崇“白沙为广东第一人，主静无欲，广东学术之正，人才之盛，皆出白沙”。[⑤] 他比较白沙与后起的王阳明思想之差别云：“白沙于礼学甚讲求，比王学后来之放恣者，迥异矣……白沙之后，广东多言心

---

① 康有为：《与沈刑部子培书》，《康有为全集》第 1 集，第 238 页。

②③④ 康有为：《我史》，《康有为全集》第 5 集，第 62 页。

⑤ 康有为：《南海师承记》，康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 2 集，中国人民大学出版社，2007 年，第 256 页。

学。”[①] 又说“阳明从动字入手，白沙从静坐入手”，[②] 虽然康有为也承认白沙“气魄不甚足，经理天下之条理尚少”，经世能力比阳明略逊一筹，但又肯定“其悠然自得之处，则非易及也”。[③]《万木草堂讲义》更是明确“心学以白沙为首”，“广东学派自白沙先生始”，[④] 他还把白沙与禅宗六祖慧能并列而观，表示两人在广东地区有相互衔接的传承关系，说“天下问悟甚易，而持守保任为最难。广东两个人物，前有六祖，后有白沙先生，白沙曰气节，此道藩篱，此可理学，一毫不苟。”[⑤] 然白沙之学毕竟与佛学有别，因为“白沙云：天地我立，万物我出。即是《易》之‘元’”，说明白沙思想的本源即来自孔子。[⑥]

康有为感悟到，白沙之学的精髓就是对“气节”的弘扬，这成为明清两代士林群体精神气质的根本分野之所在。他判断“白沙开到晚明未泯，本朝尽扫”，[⑦] 是因为“明朝人有气节”，明代士人“科举少年讲，气节晚年讲”，[⑧] 更重视“名声”的可贵。而“本朝（指清朝）人全无气节”，原因被归结为“晚明之风不倡，心学废，以后流为考据”。[⑨] 他对比东汉经学、宋代道学和晚明心学，说三者“皆有气节焉”。相比之下，晚明是“气节”最盛的年代，批评清初顾亭林“鉴明末‘心学’之弊，不肯言心言性，其本亡矣”。[⑩] 这是公然为明末士风翻案。在《我史》中，康有为公开标榜要“以明儒吴康斋之坚苦为法，以白沙之潇洒自命，以亭林之经济为学”。[⑪] 在肯定顾亭林“经世”主张价值的同时，仍以白沙之学作为学问之本源根基。在他的心目中“盖天下事理无论如何，皆是气质为主也”。[⑫]

康有为弟子梁启超也有意从学术史的角度把老师的学说视为“心学”谱系中的一环。他明确指出康有为早期思想更鲜明地采纳陆王之学与朱九江的教诲不无关系，因为“九江之理学，以程、朱为主，而间采陆、王，先生则独好陆、王，以为直捷明诚，活泼有用，故其所以自修及教育后进者，皆以此为鹄焉”。[⑬] 此话似未明言康有为与白沙学统之关系，乃是因为陈白沙“以讲学鸣于时，然其学系之组织完善不及姚江，故王学出而陈学衰”。[⑭] 尽管如此，“粤人之在中国也。然则其关系之所及最大最远者，固不得不谓自先生始”。这就等于间接承认了康有为与陈白沙之间的传承关系。[⑮] 在另一篇弟子撰写的康有为传记里，陈白沙的地位则被突出摆在了王阳明之上，誉为“陈白沙之学，随处体认天理，实开王阳明良知之先，其教宗横被晚明，波浸日本”，俨然中国的马丁·路德。[⑯] 这篇传记更加明确了康有为与白沙思想的关联性。

我们还可从康有为论敌的攻击言辞中发现其思想所受陈白沙影响的若干证据。康有为早年对白沙之学的推崇曾经遭到论辩对手富有针对性的批评，特别是恪守“湘学”道统的一些地方士绅更是直接拈出康有为论说中与白沙之学相关的内容大加批驳，攻击他悖逆“朱学”正统。

湖南乡绅叶德辉在《长兴学记驳义》一文中即指责康有为曲解陈白沙思想，他说康有为“平日惑于异教之书，持其乡曲之见，大旨本以尊陆、王者尊白沙，而又矫同立异，出之以歧路，此实陈门之外道，抑亦粤学之蛊虫”。[⑰] 这些“歪理邪说”又经过湖南学政徐仁铸和康氏弟

---

①③　康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 257 页。

②④⑦⑧　康有为：《万木草堂讲义》，《康有为全集》第 2 集，第 289 页。

⑤⑥　康有为：《万木草堂讲义》，《康有为全集》第 2 集，第 288 页。

⑨　康有为：《万木草堂讲义》，《康有为全集》第 2 集，第 290 页。

⑩　康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第 2 集，第 166 页。

⑪　康有为：《我史》，《康有为全集》第 5 集，第 63 页。

⑫　康有为：《我史》，《康有为全集》第 5 集，第 66 页。

⑬　梁启超：《南海康先生传》，康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 12 集，中国人民大学出版社，2007 年，第 424 页。

⑭⑮　梁启超：《南海康先生传》，《康有为全集》第 12 集，第 423 页。

⑯　陆乃翔、陆敦骙等：《南海先生传（上编）》，《康有为全集》第 12 集，第 440 页。

⑰　王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，吴仰湘点校，中华书局，2023 年，第 173 页。

子梁启超宣说阐扬，“贼我湘士，甚矣，人之不学也！”① 叶德辉明确指明康有为传承的白沙之学是“粤学”，批评康有为貌似传承“陈门之径，实则自主门户”，乃是“陈门之外道”，发明的是一种“新粤学”，同时又提及这种“新粤学”会伤及“湘学”根脉，威胁湖南士人奉持的正统立场，这从另一个角度昭示出作为地域化儒学的“粤学”传统与“湘学”的差异性。

在解读《长兴学记》“读书”一条时，叶德辉批驳康有为反复无常，一方面倡导读朱子书，另一方面又阴袭白沙之说。讥讽“陆子心学，作者实阴持之，以倡白沙之传，而前则诋为歧路，此复与朱子同宗，反复无常，莫衷一是”。② 针对《长兴学记》中“养心不动”一条，叶德辉指责康有为有意“假阳明、白沙之说而行其奸者也”，下此断语后，叶氏又把白沙之学混同佛学一起痛加针砭：“盖陈、王之学，与释氏四大皆空、舍身救世之说，间不容发，作者又变其旨，展转沿讹，其徒和之，至以杀身成仁之言，快其睚眦之报，其传日远，其害益烈。甚矣！学术之不可不正也。”③ 这就把学术分歧之辨上升到了争夺地域儒学正统的高度，斤斤计较的还是康有为学说虽渊源自晚明“心学”宗师陈白沙，却故意歪曲本义，自创体系，违背了“粤学”之本源宗旨。

那么，叶德辉口口声声被康有为曲解的“粤学”本义到底是什么？白沙之学的核心思想究竟能体现出多少“粤学”之特色？我们不妨从陈白沙特立独行的治学风格与康有为的早期求学经历中寻觅答案。

概括而言，白沙之学与“理学”的最重要区别是突出强调“静坐”在心理训练方面的独特价值。陈白沙在与友人的通信中多次昭示“静坐”功夫的重要性，尤其是他所揭示的先读书而毫无所得，最终在“静坐”过程中找到问学路径的奇特经验与康有为的早年觉悟感受十分相似。陈白沙自述他有一段时间“惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎’”。④ 这段自述中的关键词就是“静坐”，白沙以亲身经历提示从学者，“静坐”并非蹈入虚幻，“有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也”。⑤

再对比康有为自述中“静坐时，忽见天地万物皆我一体，大放光明”这句话，则分明是白沙以下心灵体验的重现，白沙曾言：“此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运，会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾。”⑥ 这不就是“天地万物皆我一体”之感觉的另一种表述吗？很难想象康有为在没有读过白沙语录的情况下能凭空有此觉悟。

在另一段文字中，白沙把“道”“天地”“自我”全部融于一体加以认识，却并非按照一种纯粹的“知识”类型去寻究体验，而是转化成“气质”修养的有机组成部分。白沙厌弃“典籍自典籍，而我自我也”的“心”“物”分离状态，主张体会上下天地与自身融于一体的感受。《白沙先生行状》说他“盖其学初则本乎周子主静，程子静坐之说，以立其基。其自得之效，则有以合乎见大心泰之说，故凡富贵、功利、得丧、死生，举不足以动其心者”。⑦

---

① 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，第 173 页。

② 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，第 197 页。

③ 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，第 179 页。

④ 《复赵提学佥宪》，陈献章：《陈献章集》（上），孙通海点校，中华书局，1987 年，第 145 页。

⑤ 《陈献章集》（上），第 145 页。

⑥ 《与林郡博》，《陈献章集》（上），第 217 页。

⑦ 张诩：《白沙先生行状》，陈献章：《陈献章集》（下），孙通海点校，中华书局，1987 年，第 880 页。

“静坐”的目的是使“道”“心”“天地”归于统一，相互不可分离，因为“天地之始，吾之始也，而吾之道无所增；天地之终，吾之终也，而吾之道无所损。天地之大，且不我逃，而我不增损，则举天地间物既归于我，而不足增损于我矣。天下之物尽在我而不足以增损我，故卒然遇之而不惊，无故失之而不介”。[①] 意即把宇宙天地浓缩于“自我”之中予以体会把握，以破除单纯寻求表面“知识”带来的“耳目支离”状态。白沙又担心过度强调“静坐”有蹈入虚无寂灭的危险，故一直呼吁“静心”“不离乎日用”，这是白沙自恃与佛家不同之处，针对有人讥刺他“自立门户”“流于禅学”，白沙自辩道：“佛氏教人曰静坐，吾亦曰静坐，曰惺惺，吾亦曰惺惺，调息近于数息，定力有似禅定。所谓‘流于禅学者’，非此类欤。”[②]

白沙对书面文字的态度也与康有为的治学见解颇为契合，如他“尝以道之显晦在人而不在言语也，遂绝意著述。故其诗曰：‘他年傥遂投闲计，只对青山不著书。’又曰：‘莫笑老慵无著述，真儒不是郑康成。’”[③] 直言对汉学的反感，康有为屡次抨击清代汉学之弊，就与陈白沙的治学态度相当接近。

在白沙看来，“涵养”成就的大小完全取决于内心修养境界的高低，这不是“蹈虚”而恰恰是“务实”，是一个人“大本”之所在。他解释道：“文章、功业、气节，果皆自吾涵养中来，三者皆实学也。惟大本不立，徒以三者自名，所务者小，所丧者大。虽有闻于世，亦其才之过人耳，其志不足称也。”[④] 把“才”与“志”分开辨析，是白沙之学的一大特点，因为具备文章、功业和气节只是一个人有“才华”的表现，尚不足以称为“志业之大者”，必须做到“使心常在内，到见理明后，自然成就得大”。[⑤] 这种思路深刻影响了康有为对治学成效的认知取向。

后人追慕白沙风范，一方面标示他倡导“静坐”内悟之特质，另一方面又刻意描述其生活方式异常狂野不羁。《墓表》称其“迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心志，久之然后有得焉，于是自信自乐。其为道也，主静而见大”。[⑥] 白沙主“静坐”并非一味强调人生静态之一面，而是蕴“动”于“静”。他曾感叹：“夫道非动静也。得之者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟欲静即非静矣。于是随动随静以施其功。”[⑦]“动”与“静”不可截然分开，不可把“静”理解为枯坐守道，而是与灵动地亲近大自然之旅交织在一起。

我们再回过头来观察康有为离开朱九江以后的心理变化，特别是他自述在西樵山上的一段经历，简直与白沙的狂放体验如出一辙，两人仿佛在隔空对话一般。康有为二十二岁时因西樵山山水幽胜，适宜静坐修炼之故，于是入山“居白云洞，专讲道、佛之书，养神明，弃渣滓，时或啸歌为诗文，徘徊散发，枕卧石窟、瀑泉之间，席芳草，临清流，修柯遮云，清泉满听。常夜坐弥月不睡，恣意游思，天上人间，极苦极乐，皆现身试之。始则诸魔杂沓，继则诸梦皆息。神明超胜，欣然自得。习五胜道，见身外有我，又令我入身中，视身如骸，视人如豕”。[⑧] 这段自述中表露出的一些细节感悟与陈白沙悠游山林孤岛，恣意在“动”“静”之间来回穿梭切换，以求怡然自得之道的做派，一望而观，恍然有“合体”之感。

梁启超在给他的老师做传时也有一段类似记述，说康有为“常彻数日夜不卧，或打坐，或游行，仰视月星，俯听溪泉，坐对林莽，块然无俦，内观意根，外察物相，举天下之事，无得

---

① 《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》，陈献章：《陈献章集》（上），第 55 页。

② 《复赵提学佥宪》，《陈献章集》（上），第 147 页。

③ 张诩：《白沙先生行状》，《陈献章集》（下），第 880 页。

④⑤ 《书漫笔后》，《陈献章集》（上），第 66 页。

⑥ 张诩：《白沙先生墓表》，《陈献章集》（下），第 882 页。

⑦ 张诩：《白沙先生行状》，《陈献章集》（下），第 879 页。

⑧ 康有为：《我史》，《康有为全集》第 5 集，第 62 页。

以扰其心者；殆如世尊起于菩提树下，森然有天上地下惟我独尊之概”。梁启超认为康氏“一生学力，实在于是”。[①] 这段叙述虽与《我史》略有出入，却显然把握住了白沙与康氏之学均依靠“动”“静”结合，以“静”为根底修炼立身之本的精髓。

在白沙看来，“静坐”既是治学之门径，同时又是在心中“养出端倪”的最佳方法。[②] 如何在默观修炼中发现“端倪”是白沙学说又一关键之所在，他提示说“为学须从静中坐养出个端倪来，方有商量处”。[③] 至于到底什么是“端倪”，康有为对此有个解释，他说：“养心如槁木死灰，能使槁木出萌芽，所谓主静出倪也。”[④] 康有为认为德性养成之首义就是“主静出倪”，他曾特意引白沙语录“静中养出端倪”这句话，并说：“得此把柄入手，则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。尚何暇泥涂轩冕，而锱尘金玉哉！”[⑤] 只要掌握了这套“心法”，自然不会对世俗事物发生兴趣。“自得之功”的秘诀“全在养出端倪。即《孟子》所谓‘逢原’也。若能保守，则浩浩万化，卷舒自在矣”。[⑥] 养出“端倪”的路径之一就是暂时脱离尘世，在荒野山林中“静坐”观心。在《万木草堂讲义》中，康有为更说：“白沙宗自全在静处养出倪，即《大学》在明明德，有明德自有端倪。”[⑦] 这是用白沙之学重新释读《大学》，借此疏远宋学经典语录的绝佳例子。

三、康有为推崇明末讲学之风的深层考量

康有为早年问学致力于发掘和表彰明末“粤学”之义蕴，对乡贤陈白沙学说的再发现就是重归晚明“心学”体系的重要步骤之一。另一方面，康有为又充分意识到，要广泛掀起晚清的政治改革风暴，就必须重塑明末士人切磋问学的交游网络，其中最直接有效的手段就是恢复明末民间盛行的士林“讲学”风气。自清初以来，帝制皇权一直不断摧折打压士人之间的交游聚会活动，凡参与或组织这类活动者均属朋党勾结，妄议时政，常常被定性为舆情浮动难制的表现，实有害于国家治理的稳定。故有清一朝，凡属私人聚会讲论或游走问学的行为均渐成禁忌，大多不敢公开举行。

康有为深知“讲学”游历对振兴“气节”、激励士风、鼓动改革风潮具有难以估量的作用，他率先打破清朝百年禁规，公开申明“讲学”之益。在《上清帝第四书》中，康有为为宋明以来的民间游学讲论现象平反昭雪，声称宋明理学的先贤均明言“讲学”有利于“治道”而绝非相反。他举证说“宋朱子、陆九渊讲学数千人，明徐阶讲学，会者八千，皆治化极盛，绝无流弊”。[⑧] 特别是“讲学”之人倡导“清议”，正好形成对权势官僚的监督压力，“此乃权奸之不利，而国家之大利也”。[⑨] “清议”之所以被禁，只不过是后来那些鼎革之际投降清朝的“贰臣”，当了清廷官员之后，“畏人议之，故严其禁”。[⑩] 康有为在这段历史回顾中巧妙地回避了对清帝镇压舆论自由的问责，反而把板子打在了那些投降清朝的明代个别官员身上。康有为在上书中特别声明晚清时局已经发生变化，断言“今非其时，岂可复沿其误？”[⑪] 劝诫光绪帝再也不该延续以往的历史性错误。

为了增加说服力，康有为并非一味称道“讲学”的好处，仍承认明季士人治学确有空疏谈虚之弊。他特别辩称：“朱学穷物理而问学太多，流为记诵；王学指本心，而节行易耸，流于独

---

① 梁启超：《南海康先生传》，《康有为全集》第 12 集，第 424 页。

② 关于陈白沙“养出端倪”说的具体考证，参见王光松：《陈白沙“端倪”说考论》，《现代哲学》2021 年第 1 期。

③ 《与贺克恭黄门》，《陈献章集》（上），第 133 页。

④ 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 248 页。

⑤⑥ 康有为：《长兴学记》，《康有为全集》第 1 集，第 344 页。

⑦ 康有为：《万木草堂讲义》，《康有为全集》第 2 集，第 289 页。

⑧⑨⑩⑪ 康有为：《上清帝第四书》，《康有为全集》第 2 集，第 85 页。

狂。”[①] 他基本接受老师朱九江“鉴明末、乾嘉之弊，恶王学之猖狂，汉学之琐碎，专尚践履，兼讲世用”[②] 的平衡态度，只是并不赞成过度贬低明末讲学之风的贡献，以免造成闭门著述，不问世事的狭隘人格。康有为虽很推崇顾亭林的“经世”学问，却又批评其对“讲学”成效的否定间接导致了清季学风流于琐碎自闭，士林气节至此萎缩殆尽。他指责“顾亭林鉴晚明讲学之弊，乃曰：今日只当著书，不当讲学。于是，后进沿流，以讲学为大戒……故国朝读书之博，风俗之坏，亭林为功之首，亦罪之魁也”。[③] 并引清代学者段玉裁的话佐证“今日气节坏，政事芜，皆由不讲学之过”。[④] 表示要重塑晚明士人的自由交往风气，发誓“今与二三子剪除棘荆，变易陋习，昌言追孔子讲学之旧”。[⑤]

康有为在广东私人授徒期间所表达的复兴“讲学”风尚的诉求，与给光绪帝上书时的考量和立场显然不尽相同。前者是基于对清朝整体士林风气的认识和评判，期待晚清皇权改弦易辙，为知识阶层提供更多抒发思想的自由空间。后者则是委婉地为晚清士人参与上层政治决策创造良好的舆论环境。对于第二方面的急迫性，康有为表达得更加明确。他说：“中国风气，向来散漫，士夫戒于明世社会之禁，不敢相聚讲求，故转移极难。思开风气，开知识，非合大群不可，且必合大群而后力厚也。合群非开会不可。在外省开会，则一地方官足以制之，非合士大夫开之于京师不可。既得登高呼远之势，可令四方响应，而举之于辇毂众著之地，尤可自白嫌疑。”[⑥]

康有为把清初禁抑游学的背景悄然挪移到了“明世”，是个极为精妙的时代错置。这样做一方面可以避免公开指责清廷禁锢言论自由，又可赋予晚清统治者开明大度的良好形象，并借此为明季“讲学”正名。他把“讲学”等同于“开会”，赋予其传统蕴义新的解释，同时又强调必须在政权中枢的帝都北京“开会”，才能名动天下。在彰显公开议政之必要性的同时，又顺便洗清了私下传播违碍言论的嫌疑。

梁启超对老师这段苦心孤诣的自白自然心领神会，他进一步解读说：“先生又以为，凡讲学莫要于合群，盖以得智识交换之功，而养团体亲爱之习，自近世严禁结社，而士气大衰，国之日孱，病源在此。故务欲破此陋习。”[⑦]

把“讲学”与“国运”关联起来正是康有为对明季士人游学传统的再定义。即使是他的论辩对手叶德辉对此也深有感触。他把康有为倡导“讲学”的呼吁与陈白沙彰扬“气节”的治学理念联系在一起，更使得康有为的“讲学有益世事论”具有了某种“粤学”色彩。他评价晚明士风与康有为激进思想之关联性，借用的仍是清初帝王批评“讲学”乃结党营私之举的旧观点，担忧对“清议名节”的倡导往往是朋党纠集引发政治祸患的源头。如说：“东林诸贤，如顾氏兄弟者，以清议、名节振励明末之士气，而党祸亦因之而起。作者主张白沙，乃以其空谈废经，与彼教相合，其主张东林，则以其朋党骤兴，可以遥制国事……余愿天下之人，勿为此似是而非之浮言所动。”[⑧]

叶德辉眼中的“东林党”与清帝曾经镇压过的那些聚众谋私的“朋党”妖众并无差别，他对康有为倡导“讲学”的批评完全可以看作是清初朝野厌恶明代士林狂狷议政的余波回响，与清帝对“讲学”干政的戒惧心态完全一致。[⑨]“讲学”势必影响朝政稳定这顶帽子就这样被扣到了康有为头上。

---

①② 康有为：《与沈刑部子培书》,《康有为全集》第 1 集，第 238 页。

③④⑤ 康有为：《长兴学记》,《康有为全集》第 1 集，第 342 页。

⑥ 康有为：《我史》,《康有为全集》第 5 集，第 86 页。

⑦ 梁启超：《南海康先生传》,《康有为全集》第 12 集，第 424 页。

⑧ 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，第 174 页。

⑨ 参见杨念群《何处是江南：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》（生活 · 读书 · 新知三联书店，2017 年）第二章中的相关论述。

在给皮锡瑞的回信中，叶德辉把这层意思表达得更加透彻，他引清朝汉学家的观点云：“汉学家谓明亡于讲学者，盖谓国家危急之时，一二贤者当实心实政，共济时艰，岂有号召生徒，纷纷辨论，长浮嚣之气，开挟制之风，如明季诸君子之所为者？”① 在攻驳《长兴学记》力促“讲学”一条时，叶德辉更是频繁追索“讲学”对心学空疏无用之风的形成所起的负面影响，说“讲学最为通儒所诟病，遍观宋人语录之书，无一非言心言性，明人则无一非言良知”，② 随后指责康有为及其弟子以粤人身份，煽动湘人变法。痛心疾首于“湘省偶一见之，则无一非民权、平等，一人倡之，百人和之。此顾亭林所以以讲学为切戒也”。③ 这与康有为批评顾亭林阻挠“讲学”和清帝摧折世风共享同一立场的观点完全背道而驰，坚守的还是清初主流学术对晚明“心学”的拒斥态度。

四、“格物”新解：对理学宗旨的改造

康有为早年深悟晚明“粤学”宗旨，意识到问学首先须从“变化气质”入手，借此沉潜之机培育内心定力，未来方有大格局大气象。否则一开始即投身纯粹知识的研习，难免堕入汉学琐碎考据之困境。康有为并非反对探究“经世”学问，只不过主张尽一切可能为自身行动寻找一个可靠的心理支点，或者说为“经世”目标确认一个内在理由。既然秉持晚明心学立场，康有为的治学方式与宋代理学家所倡导的读书法自然发生分歧。他在万木草堂讲学期间即对宋代理学多抱批评态度，比如他对宋儒有关“格物”的解释就颇有微词，批评“朱子解《大学》格物，极谬”，④ 认为朱熹完全是为了避免六祖慧能过于强调“不立文字”的弊端，才鼓励人们通过勤奋读书获取知识。然而朱熹倡导读书的目的太过刻意，遂造成与他的论学对手陆九渊的巨大思想分歧。

康有为断言，朱子“格物”论源自程颐的“穷理之说”，程颐把“格”解释为“至”，“物”则是“事”的同义词，“格物”的意思就是“穷至事物之理，欲其所知无不尽也”。⑤ 说的是要究问事物存在的道理，假设自己具备无穷无尽追索知识的能力。问题是，具备达至事物的能力并不能保证穷尽其中的意义，“事”和“物”并非一致，“穷究”与“达至”也许根本就是两回事。如此执念难免会造成“始以至事代格物，继以穷理代至事”，⑥ 用此方式解释何为“格物”，恰恰远离了其本旨。

康有为进一步揭示朱熹“格物说”的内在矛盾，他宣称朱熹对《大学》中“格物”一词的解释根本非人力所能及，道理在于“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”。⑦ 但是“天下之物无穷，一人之知有限”，⑧ 即使像尧舜这样的圣人，其认知能力也未必能遍及万物，全部掌握世间的人伦知识。圣人对此并不避讳，反而有自知之明。康有为模拟圣人的语气自辩说：“人则受刑禀气，自有界限。天地之外，六合之外，血气之内，毫发之内，无由知之，安有至极之理？”⑨ 人对本身的认知都常受限制，更何况对终极道理的认识，更不可能轻易获得。既然拥有神力的圣人都做不到的事情，又何必要求十五岁的学童去“尽格物理”呢？“即使今日格一件，明日格一件，安有至极之时哉？”⑩ 康有为特意引用王阳明当年“格竹子”的故事，来印证朱熹“格物说”的荒谬，可见他对“格物”的理解早已隐含着偏于“心学”解释的倾向。

既然宋代理学家对“格物”一词的理解难以成立，康有为就开始发明一套新解释。他对

① 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 6《叶吏部答皮鹿门书》，第 270 页。

②③ 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 4《叶吏部长兴学记驳义》，第 193 页。

④ 康有为：《万木草堂讲义》，《康有为全集》第 2 集，第 300 页。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 康有为：《教学通义·大学第六（下）》，《康有为全集》第 1 集，第 32 页。

“格物”的释读是“扞格物欲”，意即尽量把对物质世界的欲望排斥在外，不要变成内心负担。“格物”是一种心理活动，人类“感于物而动，性之欲也”。① 人感知了外在事物才会形成好恶的印象，如果不加节制，就会湮灭“天理”，即所谓“物至知至而后好恶形焉，好恶无节于内，知诱于外，不能反中，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲也”。②

“人化物”的前提是把“物”排斥在外，再用精神力量消弭物欲的诱惑。从训诂角度看，“格为扞格，物为物欲”，“物”在这里是“不美”的意思，属于先圣不喜欢的东西，担心“外物之动其中者”。③《乐记》《大学》《孟子》里面都有相关论述，均是从孔子“深恶外物之动其中，而思扞格之”④ 的思路而来。康有为引申《孟子》的话说“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣，亦恶物之累于己也”。⑤ 又引孟子的说法云：“其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣。”⑥ 在另一份讲义中，康有为谈及“格物”释义时也说孟子、荀子、管子皆以心物对举，可知物指外物。⑦

康有为把“扞格物欲”与“制节其性”联系在一起，终极的结论就是“欲不可纵”。一个人不断受到外界事物的吸引，完全做到毫无欲望是不可能的，欲望的产生是“由于感物而动”，既然如此，“与其物感之后，而后节性制欲，不如于物来之先，预有以扞格之”。⑧ 提前在欲望发生之前，把事物排拒在耳目所及之外，“使外物之繁，纷华之美，绝不少动于吾耳目，荡于吾心志。养其中者，清明纯净，绝无波澜，光莹精洁，绝无渣滓”。⑨ 经过内心的反复修炼，就能做到“守耳目如城，练血气如兵；拒物如贼，养心如将；浸之濡之，久之熟之，纯完坚固，然后清明在躬，志气如神”。⑩ 从中我们不难感受到些许晚明粤学的浓浓意趣。

只有心理训练达到一定程度，才能触及“致知”这一层，做到“中有主儿而不动，见闻虽杂，学识益开，冰雪既净聪明，雷霆自走精锐”。⑪ 相反，“若本心未养，则外物易动，首投之物至知至之地，则知诱于外，无节于内，不能反中，天理灭矣”。⑫ 物诱于外，必须由内心的修为加以控制，这完全是心学的主张。能否控制内心欲望成为读书是否能够增长见识的关键步骤，那些表面聪慧之人因为心机太重，反而不利于学识精进，“多欲之人不能读书，即聪俊之士能博学强识，而见闻庞杂，嗜欲烦多，古今至夥，求其诚意、正心、修身、齐家，有若登天之难，几若殊途之事”。⑬ 而那些“寡欲之人，有不动心之学者，即学问稍陋，而多能治其身心，以任家国之事”。⑭ 这段议论的焦点放在如何面对欲望而“主心不动”，约束心灵成为承担家国责任的基础，这明显与传统意义上的朱子“格物观”有别。

康有为还把朱熹论学宗旨中有关“敬”的观点融入了自己的理解，如他认为朱熹“涵养须用敬，进学则在致知”，以及“敬者，主一无适之谓……敬者，警也，时时提撕”的看法，与佛家“常惺惺”的警示相类似，都是“扞格外物，不使知诱于外”⑮ 的意思。

最有趣的是，康有为专门援引陈白沙的一首诗对此加以印证。陈白沙的这首诗表达了对朱熹的尊崇，阐述了对“敬”字的理解，其诗云：“吾道有宗主，千秋朱紫阳。说敬不离口，示我入德方。”诗句表面奉朱熹为学问宗主，实则另有所思。故康有为评注说：“朱子于论学则以敬为入德之方，而后次以致知为进学之事，盖已合扞格物欲而后致知之序矣。”⑯

这个解释怎么看都不像是朱熹原意，而且有故意拉上陈白沙强作解人的嫌疑。下面这句话把这层意思表达得更加明白，康有为又特意让司马光加盟己方，以增加诠释“格物”本义的说服力，因为司马光是赞成释“格物”为“扞格”之义的。他说以上对朱熹“敬”之义的解读，

---

①②③　康有为：《教学通义・大学第六（下）》，《康有为全集》第 1 集，第 32 页。

④⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯　康有为：《教学通义・大学第六（下）》，《康有为全集》第 1 集，第 33 页。

⑤　康有为：《教学通义・大学第六（下）》，《康有为全集》第 1 集，第 32–33 页。

⑦　康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 246 页。

"盖义理之当然，非辨说所能易，故知朱子穷理之说非，而司马扞格物之诂深可从也"。[1] 朱熹的"格物穷理"说至此不由分说被强行纳入到了一个颇似"心学"的阐释框架之内。此番操作很容易让人联想到当年王阳明构造朱子晚年定论时的情形。[2]

康有为思想的颠覆性在于故意曲解朱熹"格物说"由外而内的运思路径，他经常引经据典，不断深化着"格物"的内向化品格。如引孟子话云："孟子'说大人'章，气节甚盛，惟其能格物也。"[3] 这是把"格物"当做培育"气节"的一个必修过程。又引《孟子》"物交物，则引之"，《荀子》"道之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非，决嫌疑"，以及《乐记》"物之感人无穷，人之好恶无节。则是物至而人化物"，[4] 说的都是如何把外在的"物"融入心灵控制的范围之内。

康有为进一步申说道："凡观物有疑，中心不定，则外物不清。吾虑不清，则未可定然否。"如此一来，身心就会被外物控制，导致"以己为物役，重己役物"。心总随着外物活动，就无法安定下来，于是"外物动，神渐靡入人，习忘为性，浸渍至微，纯知节欲，则纯想即飞，生于天上也。"只有做到"遗物不与变，与物迁徙而不自知，蜩蜕浊秽，则出泥不染，入水不濡，入火不热"的境地，[5] 努力锻炼运用心神掌控"物"的本领，才能明白"以天地万物依于身，不以身依于天地万物"的道理。[6]

有了这层铺垫，康有为才终于说出了赞赏王阳明对"格物"解释的初衷，他毫不隐晦地说："阳明又当正解，与扞格颇近。"[7] 对阳明弟子湛若水有关"格，量也"的诠释则表示不予认可，质问"此又若无星尺矣，如何量？"[8] 批评湛若水把"格"字理解的太过物质性，违背了阳明的原意。康有为又批驳清人戴震"格，长木也"的说法，认为此解更加荒谬，接着再批王引之以为"枝格相交也，与物相交也"的考证是"未善"。最终落脚到抨击朱熹"泥于致知之故，因误解格物"。[9] 形容"格物"犹如"狮子游行，全无余侣，是认真自立"。[10] 由此可知，康有为对"格物"的重新阐释不但颠覆了宋代理学家的旧观念，同时对清代考据家的纠偏之说也一概加以否定，其借助的思想资源，基本仍来源于孟子以及延续至陈白沙、王阳明一系的心学传统。

五、重新改写今文经学的传承谱系

康有为虽然以"粤学"为依托奠定"立志""厉节"的性格根基，然而他显然不会满足于生命仅仅被拘囿在悠闲静谧的狭隘生活空间，或者不问世事整日忘情潇洒于山水田园之中。除了"白沙之学"所赋予的"粤学"修养之外，随着年岁的增长，康有为的治学理想常常超越广东一隅，拥有更加宏大的政治视野和经世抱负。以往不少学者均注意到了今文经学是康有为实施晚清变法的重要思想渊源。[11] 他撰写的《新学伪经考》和《孔子改制考》已成为晚清政治改革借古喻今的名作。可是多数人仍未注意到，康有为在重构汉代今文经学体系时，暗暗梳理出了一条孟子与汉代改制的关系脉络。如果说，唤醒陈白沙思想的活力乃是康有为重塑"粤学"体系的重要步骤，那么对孟子与汉代制法关系的再发现，则显示康有为开始突破晚明"心学"对个人修习的限制，试图打通汉宋儒学之间的严格壁垒，从更深远的历史长程背景中为晚清变革提供更为深厚有力的支持，这才是其整体思想有别于晚明"粤学"的关键之所在。

众所周知，孔子在汉代以一介布衣身份逐步升格为汉代制法的政治预言家，成为与皇帝比

---

① 康有为:《教学通义·大学第六(下)》,《康有为全集》第1集，第33页。

② 王阳明:《朱子晚年定论》,《王文成公全书·传习录下》，中华书局，2015年，第157-175页。

③⑥⑦⑧⑨⑩ 康有为:《南海师承记》,《康有为全集》第2集，第246页。

④⑤ 康有为:《春秋董氏学》,《康有为全集》第2集，第396页。

⑪ 代表性著作是汤志钧:《近代经学与政治》，中华书局，2000年。

肩的“素王”，完全是汉代大儒董仲舒刻意营造的结果。汉代以后今文经学解释权掌握在儒家手中。与孔子相比，先秦儒家另一位宗师孟子的地位却一直隐而不彰，其思想蕴义直到唐代才经由韩愈撰写《原道》被重新发掘出来。[①]为宋代理学家所全面推崇，方播衍孵化出“宋学”一支。所以“汉学”与“宋学”的差异从某种意义上说就是“孔学”与“孟学”的对峙。双方思想传承的源流与脉络泾渭分明，界限相当清晰，不宜混淆。大体而言，孔子为汉代皇家制法，成为论证汉朝正统地位的预言家，宋代理学却有意强化孟子作为道德教化宗师的地位。

令人颇感诧异的是，在康有为新“粤学”的解释框架里，孟子却一改原来执掌道德教化的“心学”宗师形象，直接越界分担了一部分孔子为汉代制法的责任，尽管孟子只是在其中扮演了一个过渡性角色。这个新解释即使不算石破天惊，可也公然扰乱了汉宋儒学原本清晰可辨的演化谱系。

孔子做《春秋》为汉代制法，这已属经学常识，并不新鲜，比较有争议的地方在于，康有为坚持认为《春秋》地位远高于《论语》。他的解说是：“《论语》一书类于语录，如学案一样，多言涉世，少言经世。”[②]又云：“《论语》说孔子德性，改制则未言。”[③]他还对比《孟子》《荀子》之言，断定“《论语》之微言尚少，盖《论语》随意记孔子之言，而孟荀则有意明道也”。[④]批评“后世以《论语》见孔子，仅见其庸行”，[⑤]只把孔子看作普通的民间教书先生，而没有把他当作为后世制法的预言家。梁启超也跟随康有为的判断，认为《论语》是“孔子之雅言也，其微言亦间有存焉，然亦罕矣”。[⑥]

《春秋》地位高于《论语》，同时“《春秋》之义，在口说而不在竹帛之书，故不在经文而在师说也”。[⑦]孔子口传心授，必然使后世对《春秋》的解释发生歧义，出现“何师可从”的困境。康有为揣以己意，重新编纂出一段《春秋》传承的故事。他坚称，《公羊传》对《春秋》的继承最为正宗。而《孟子》里面提及的公明仪这个人物，就是《公羊传》的主角。这位神秘人物“公羊氏”从曾子、子夏、子游、子思等人那里获知了《春秋》大义，再传授给孟子，这才是“孔门大宗”。那么，既然董仲舒是公羊学大家，他的地位又应该如何安置呢？康有为把这位“董生”也安排在了“孔门大宗”之内，与孟子并列传承“公羊”之学。

为了验证孟子与公羊氏的关系，康有为煞有其事地做了一番考证，尽管证据稀少，论辩粗糙，却颇可昭示其连缀孟子与汉代改制之关系的奇思妙想。他先自问：“孟子何以为公羊氏之传？公羊氏何以为曾子、子夏、子张之传也？”[⑧]随之又举证说，孟子频频提到“公明高”这个人，如说“长息问于公明高”，又说“舜往于田，则吾既得闻命矣”。[⑨]公明高就是“公羊高”，因为“明、羊于音均近而易转”，古人重视口传而简化文字，容易造成“音转”的现象。[⑩]

他又举例说，《史记》里称“太师挚”为“太师疵”，“西伯戡黎”又叫“戡讥”。无论“挚”与“疵”，“黎”与“讥”，都与“明”“羊”之间的相互转音相似。[⑪]长息曾经在费惠公手下做事，费惠公又曾是子思的弟子，公明高是子思的后辈，又是孟子前辈，孟子的一些话很接近公明高的意思，这样推理下来，孟子一定跟随公明高学习过。经过一番大胆臆测，康有为终于重新编织出了一张孟子周边的人际关系网，尽管维系这层关系的各种举证显得格外随意单薄。

除此之外，那个叫公明仪的人也和孟子扯上了关系，康有为发现《孟子》里有三处提及公

---

① 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 319−332 页。

② 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 228 页。

③ 康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第 2 集，第 148 页。

④ 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 238 页。

⑤ 康有为：《孔子改制考》，康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 3 集，中国人民大学出版社，2007 年，第 140 页。

⑥ 梁启超：《读孟子界说》，梁启超著，汤志钧、汤仁泽编：《梁启超全集》第 1 集，中国人民大学出版社，2018 年，第 303 页。

⑦⑧⑨⑩⑪ 康有为：《孟子公羊同义证法序》，《康有为全集》第 2 集，第 128 页。

明仪，说到他以“文王”为师，而《公羊传》开宗明义就说：“王者孰谓，谓文王也”，两者完全可以相互参证。孔子提出从拨乱世向升平世转移的构想，就是取法于文王，公明仪也同样阐述了这个道理，公明仪是曾子弟子，又曾为子张的亡故志哀，所以一定向子张学习过，尽得孔门之传。他在丧礼中志哀用的是商朝制度，《春秋》在丧礼方面推崇殷制，因此公明仪肯定传承的是《春秋》之法。[①] 这个推断缺少坚实的史料支持，难以立论，却被康有为拿来当做孟子传承“公羊学”的可靠依据。

下面这段话更像是一种天马行空式的想象，起由是《孟子》里有一段说到鲁缪公之时，公仪子执政，子柳、子思为臣。《史记・循吏传》又称公仪休是鲁相国。公仪子、公仪休既然都是鲁相国，康有为推测他们可能就是同一个人，公明仪、公仪休也应该是同一人。他表示古人名字常混用，就像后世称诸葛亮、司马迁为“葛亮”“马迁”，又可称“诸葛”“司马”，是同样道理，“长卿”又称“司马相如”，其实都是一个人的称呼。公仪休与子思同为鲁国臣子，又是鲁国博士，专事传经，那么无疑是《春秋》大义的传承人。[②]

康有为又从《墨子》这部经典中寻找孟子与公羊家的关系，他发现《墨子・公孟篇》中的公孟子曾与墨子辩难争论孔子的口说大义。曾子受教于孔子，再传给公明仪，公明仪与孔子七十弟子都有来往，均受其教，包括子张、子夏等人。康有为做了一个大胆推测，他引《释名》称，“明”字就是“孟”字，明、孟同音。由此推导下来，“公孟子即公明子，亦即公羊子”，[③] 他有能力与墨子辩论，拒斥异教观点以弘扬儒学，也算是一个大儒者。孟子谈到公明仪时说，杨朱、墨子的观点不灭绝，孔子之道就得不到彰扬，说的就是公明仪这个人颇有弘道的能量。从诸子百家的活动时间来看，墨子与告子、告子与孟子都生活在同一时代，公孟子或公明高，就应该是孟子接受教育、辩经问难的对象。

《说范》《论语》中都出现过“公明室”“公明贾”这两个人名，“公明室”曾就学于曾子，“公明贾”一度向孔子问学，于是康有为又编造出一段公羊学传人的离奇故事，其线索是这样叙述的：“盖公羊氏世有明德，亲承阙里，上则疏附于曾子、子张、子夏、子思，下则传经于董生、胡母，中则力拒墨氏，授道孟子。自七十子之后，世载达人，传授大道，未有若公羊氏者也。然则公羊、孟子独明《春秋》，力拒杨、墨，真公羊之嫡传哉。然则学者欲通孔子之大道，必于《春秋》求之；欲通《春秋》，必于《公羊》求之；欲通《公羊》，必于《孟子》求之。孟子、公羊同师说，无二道。”[④] 这段评论使孟子的地位几与公羊氏并列。学习《公羊传》须从董仲舒起步，被置换成了通“公羊学”须从《孟子》入手。这是对“公羊学”体系相当异类的重构，也是对《春秋》传承谱系的公然篡改。

康有为发现，孟子是孔子传人，却偏偏在“述及孔子”时“舍《五经》而言《春秋》”，这就牵出了另一条线索，即孟子又是公羊高的传人，“公明高即公羊高……公羊与墨子同时，其教大明，故墨子攻之甚至，而孟甚尊其言”。[⑤] 墨子的批评态度间接明确了孟子与公羊学的关系。由此延伸下去就到了董仲舒的时代。董仲舒走的不是《穀梁》记史纪事的旧路子，而是把《春秋》当作充满“微言大义”的尊奉对象。所以康有为才表示，读《春秋》“上折之于孟子，下折之于董子，可乎？”[⑥] 他引孟子的意思说《春秋》“其事则齐桓、晋文，其文在史，其义则丘窃取之矣。故学《春秋》者在其义，不在其事与文”。[⑦] 康有为先否定了《左传》对《春秋》记载的意义，申述《公羊》《穀梁》才是《春秋》语义的正解，同时又突出《公羊》对于《春秋》的特殊诠释价值。因为孟子说过《春秋》是天子之事，孔子也说过“知我，罪我，其惟《春秋》”这

---

①②③　康有为：《孟子公羊同义证法序》，《康有为全集》第 2 集，第 128 页。

④　康有为：《孟子公羊同义证法序》，《康有为全集》第 2 集，第 129 页。

⑤　康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第 2 集，第 147 页。

⑥⑦　康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 212 页。

样的话，况且只有《公羊》记载王鲁改制之说。只是到了董仲舒时代才把孔子改制，《春秋》当新王这层意思详细披露了出来。

康有为在《春秋董氏学》的《自序》中有一段系统阐述孟子与《春秋》关系的文字，其中说道："《诗》《书》《礼》《乐》并立学官，统于《春秋》，有据乎？据于孟子。孟子述禹、汤、文、武、周公而及孔子，不及其他书，惟尊《春秋》。《春秋》三传何从乎？从公羊氏。有据乎？据于孟子。"① 这是直接把孟子视为《春秋》要义的奉行者和"公羊学"的传人。紧接着康有为还不忘贬低《左传》《穀梁》而褒扬《公羊》，其理由是："《左传》详文与事，是史也，于孔子之道无与焉。惟《公羊》独详《春秋》之义。孟子述《春秋》之学，曰：《春秋》，天子之事也。《穀梁传》不明《春秋》王义，传孔子之道而不光焉。惟《公羊》详素王改制之义，故《春秋》之传在《公羊》也。"② 康有为进一步引《论衡》中的话以佐证自己的观点云："文王之文传于孔子，孔子之文传于仲舒，则《春秋》微言大义多在《公羊》而不在《穀梁》也。"③ 这样就把《穀梁》贬低在了《公羊》之下。

康有为故意抬高《公羊传》与《春秋繁露》在解说《春秋》大义中的地位，因为"《春秋》所以宜独尊者，为孔子改制之迹在也；《公羊》《繁露》所以宜专信者，为孔子改制之说在也。能通《春秋》之制，则'六经'之说莫不同条而共贯，而孔子之大道可明矣"。④ 康有为对《公羊》的推崇其实隐含着对清朝考据学的批评：清朝学人标榜回到两汉经学，却并没有展示出"非琐屑训诂名物也"的治学风采，⑤ 也没有把董仲舒的公羊学视为"汉学"正途。康有为对此深表不满。他极力证明孟子传承的就是公羊学的正宗一脉，荀子所传则是《穀梁》一派。这与宋明理学对孟子的定位迥然有别。他批评前人"莫不读《孟子》，而不知为《公羊》正传也"，又说"《孟子》之义无一不与《公羊》合"。⑥

康有为高抬孟子声望，同时贬低荀子地位的目的是突出《公羊学》的而轻视《穀梁》的价值。有趣的是，康有为不但建立起了孟子与汉代公羊学之间的接续关系，而且又重提孟子与宋明陆王之学"尊德性"一系的关联，并把荀子思想与朱熹连缀在了一起，成为"道问学"一脉的鼻祖。这个有些令人匪夷所思的舆论操作暗藏着彰扬"心学"而贬抑"理学"的意图。其中包含着双重目的：一是给孟子赋予了制度变革者的形象，从而与孔子的改制预言家形象遥相呼应；二是彻底改变宋代理学家把孟子仅仅奉为"心学"教化宗师的单一思路，使其拥有了"经世"的品格。康有为把汉学和宋学两大儒家体系的部分观点如此巧妙地弥合衔接起来，有益于克服汉宋儒学对立的倾向，"改制"既被赋予了"心性"的内在气质，"道德"教化又不会被孤悬为一种空洞的说教，而从此具备了实践的功能。

由于终其一生持有"粤学"的基本立场，康有为对"宋学"一直没有好感，他曾反复指责朱熹对儒家制度变革这一层面漠不关心，说他"不治《春秋》，而但言义理，于孔子之道，只得一半"。⑦ 更言"五百年来，义理则出朱子，制度则不然，朱子少言制度"。⑧ 批评"朱子谓《春秋》不可解，夫不知改制之义，安能解哉？"⑨ 在《孔子改制考》这部名著里，康有为同样不忘批评朱熹不传孔子改制之义，说："朱子谓孔子贤于尧、舜，在事功似矣。然不知孔子改制，治定百世，乃为功德无量。"⑩ 与之相反，孟子、荀子却早在先秦时期就揭橥《春秋》改制的道理，阐发

---

①② 康有为：《春秋董氏学自序》，《康有为全集》第 2 集，第 307 页。

③④⑤ 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 212 页。

⑥ 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 213 页。

⑦ 康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第 2 集，第 136 页。

⑧ 康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第 2 集，第 146 页。

⑨ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第 2 集，第 365 页。

⑩ 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第 3 集，第 116 页。

“大一统”要旨，成为秦始皇统一中国的思想源泉。康有为据此特别发表了一番议论云：“《春秋》开端发大一统之义，孟、荀并传之。李斯预闻斯义，故请始皇罢侯为郡县，固《春秋》义也。有列侯则有相争，故封建诚非圣人意也。”① 孟、荀不仅分别阐扬《公羊》《穀梁》之旨，而且也引申了《春秋》中的“大一统”要义，孟子从此一变而为秦汉改制的关键性人物。

对康有为视孟子为公羊传人这种奇谈怪论，弟子梁启超完全不加质疑，反而心领神会，全盘接受，并大加阐扬。在《读孟子界说》一文中，梁启超明确认定“孟子于六经之中，其所得力在《春秋》”，因为“《春秋》为获麟以后所作，昌言制作，为后世法，孟子一派传之。”② 完全把孟子当作了“预言家”孔子的传人，继续书写为汉代制法这个神奇故事。梁启超进一步发现，孟子述及先王到孔子这段历史时，往往“舍五经而言《春秋》”，并引庄子之言称“‘《春秋》经世，先王之志。’盖凡言经世者，未有不学《春秋》者也，故必知孟子所言一切仁政皆本《春秋》”。③ 孟子从此摇身一变成了“经世”大家，与宋儒打造的“心学”教化宗师形象大相径庭。

梁启超依循康有为的设计思路，重构了先秦知识传承谱系，他认为唐代韩愈以前的知识界，经常把孟子、荀子并称，到宋代开始独尊孟子，视其为孔子思想的正宗传人，后世才得以孔、孟并称，“要之，孔子乃立教之人，孟子乃行教之人”，④ 其中暗含的一层意思是说宋儒承接的仅是孟子一系“道统”，且只限于“心性”之一面，其中为王者改制的关键环节却隐没不彰。原因在于荀子之学的价值是“传经”，孟子之学的精髓是“经世”。孟子“经世”的事迹在宋代并未得到弘扬。汉朝兴起后，不可否认的是诸经都传自荀子，“然所传微言大义不及孟子，孟子专提孔门‘欲立立人，欲达达人，天下有道，丘不与易’之宗旨，日日以救天下为心，实孔学之正派也”。⑤

与此同时，康有为及其弟子昭显孟子“经世”之义，并不意味着要放弃或忽视其“内学”传承一脉，故梁启超在《读孟子界说》中重提“不动心为孟子内学宗旨”，并从三个方面详细解说“此中下手功夫”，主张“一曰先立乎其大者；二曰养气；三曰求放心”。⑥ 梁启超断言：“汉儒气节之学、宋儒主静之学，各得孟子内学之一体。不动心者，经世传教之总根源也。”⑦“经世”的根基最终还是要落实到“内学”的修为，至少表面上必须兼顾到“宋学”立场。同时孟子学说在这个方向上也与白沙、阳明之学建立起了紧密的联系。

在宋明理学体系中，孟子思想主要担负着传承“内圣”之学的使命，相对较少提及儒学“外王”之一面，梁启超则尝试打通早期儒学“经世”与“内圣”的双面职能，赋予孟子思想以“外王”的独特气质，这就大胆超出了“宋学”规范好的认识轨迹，与晚明儒家过度强调“内圣”作用的观点也不尽一致。说明康、梁思想的出发点仍起始于“粤学”陈白沙一系，却又不限于自我修炼的视野，也不把孟子仅仅窄化成“内圣”之学的宗师，而是极力阐释孟子与陈白沙、王阳明思想谱系和“经世”“外王”之学并非抵触，更希望通过彰扬《春秋》中蕴含的“改制”之说，积极介入晚清政治变革。只有把孟子当作公羊学专家重新定位，以便衔接到董仲舒汉代经学一脉之中，才能弥补宋明理学单纯凸显孟子“内学”一面的狭隘视野，同时赋予其“内圣”“外王”的双面气质。

梁启超在《读孟子界说》最后一段的总结，把“孟子之学至今未尝一行于天下”的理由阐述的十分透彻。他说：“千年以来，无有知尊孟子者。自昌黎倡之，宋贤和之，孟学似光大矣。然于孟子经世大义，无一能言者。其所持论，无一不与孟子相反。实则摭荀子吐弃之唾余而已。

① 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第 3 集，第 124 页。
② 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 299–300 页。
③ 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 300 页。
④⑤ 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 299 页。
⑥ 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 302 页。
⑦ 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 302–303 页。

惟不动心之说，间有谙之者，然非其至也。故自宋以来有尊孟子之名，无行孟子之实，以孔门嫡派而二千年昏霾沉没，不显于世，斯亦贤人之大不幸也。”①

梁启超甚至把孟子的“经世”之功延伸进了“大同”未来世界：“孟子于春秋之中，其所传为大同之义……以治今日以后之天下，在春秋亦谓之太平，亦谓之临天下之言。孟子所述，皆类此也。”② 在梁启超的眼里，孟子不仅是“公羊学”传人，也是“心学”宗师，更是“大同”远景的构造者。他感叹两千年来儒界皆知尊孟，却只尊奉狭义中之某一面，大多拘泥沉浸于其“不动心”之学，反而丢弃了孟子最重要的“经世”“改制”思想。梁启超把孟子当作一个社会经济学家看待，揭示出其“经世”思想的若干内涵，如“保民”“民为贵，民事不可缓”“言无义战”“言井田”等等言论，均主张行“不忍人之政”，如果要理解真孟子，就要同时兼及他在“改制”“心性”“大同”三方面的贡献。另一方面，孟子谈“经世”并没有放弃心性修养的训导，相反，“仁义二字，为孟子一切学问宗旨”，同时“孟言性善，为大同之极致”，③ 内心的道德涵养与动态的政治实践经由孟子才完满地结合了起来。

康有为有意把孟子纳入“公羊学”传承谱系，其最终目的是融通汉宋之学的歧义，因孟子一直被宋明儒者奉为“心学”宗师，与董仲舒一脉的“汉学”早已分道扬镳，并无交叉融合的迹象。康有为通过重整“公羊学”脉络，把孟子与董仲舒的思想汇流成了一体，尝试走出另外一条融合汉宋的新路径。只不过这套论述因缺乏实证研究的支持，难以令人信服。④ 康有为的论辩对手朱一新即看出其论点的不合理之处，批评其“既知四子书与《公羊》各有大义矣，奚为必欲合之？汉宋诸儒，大端固无不合，其节目不同者亦多，必若汉学家界画鸿沟，是狭僻迷谬之见也”。⑤

如果说朱一新对康有为融通汉宋观点的商榷语气尚较为含蓄的话，那么叶德辉的批评则更为直截了当，矛头直指以孟子为公羊学传人的异端说法。叶德辉指斥康有为“空言改制，有害于道，其学谬于圣人，不切于用”。⑥ 又说“若以《孟子》为《公羊》羽翼，其说更泛滥无宗。”⑦ 叶德辉否认孟子为“公羊学”传人，力求恢复其宋儒“道统”宗师的形象，故说：“孟子之书，北宋诸贤犹疑之刺之，迨理学之帜张，而道统之传立，孟子以距杨、墨有功，宋儒自任为辟异端。其尊孟子，非尊孟子也。”⑧ 由叶德辉恪守孟子与宋学道统之关系的立场观察，康有为对孟子学说的重新解释已经远远超出了同时代人的视野，不但赋予其公羊学先驱的改制形象，而且保留了孟子作为理学道统创建人的先贤身份。孟子不但兼具“内圣”与“外王”之双重教养，同时在“大同”世界中也拥有特殊地位，其思想具备了贯穿汉唐至未来世界的正统资格，这是以往汉宋诸儒都从未发明过的新见解。

六、“大同”构想与“大一统”观的内在关联性

“新粤学”的基本构造相当复杂，其内容不仅以地域化儒学的表现形态“白沙之学”为基本修养根底，也扩及今文经学“改制”方面的内容，更蕴含着对“大同”未来前景的超前想象。

---

① 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 303 页。

② 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 300 页。

③ 梁启超：《读孟子界说》，《梁启超全集》第 1 集，第 300–301 页。

④ 梁启超就承认康有为发表的许多言论证据缺乏，纯属臆测，甚至是故意为之，不加掩饰。他曾坦言：“有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据……有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我。”（《清代学术概论》，《梁启超全集》第 10 集，中国人民大学出版社，2018 年，第 272–273 页）

⑤ 朱一新：《朱侍御答康长孺书》，《康有为全集》第 1 集，第 319 页。

⑥⑦⑧ 王先谦、叶德辉等编：《翼教丛编》卷 6《叶吏部与石醉六书》，第 260 页。

康有为对未来世界的构想集中反映在《大同书》及相关著作中，对康有为“大同”思想的评价历来争讼不断，比较有影响的看法是，康有为“大同”思想是中国近代空想社会主义的典型代表。[①] 最近另有学者指出，康有为“大同”思想是突破西方国家建设理论的一种“儒学普遍主义”世界观，实现“大同”的目的是建立超越现代民族国家的“万世法”。[②]

以上两种代表性观点分别对《大同书》的思想渊源做出了独特理解。第一种观点因过于强调康有为“大同”观念与西方 19 世纪乌托邦思想的相似性，却并未从康有为“大同”思想中寻找出多少与之相吻合的内容，故无从判别两者之间是否确切存在着某些关联，至今已少人问津。“儒学普遍主义”思路的出发点是试图重新建立起近世“大同”理想与儒学思想之间的联系，但因关注点主要集中在康有为如何重构现实政治秩序的设想，反而对“大同”学说与儒学之间的关系并未展开讨论。有鉴于此，本文拟通过对《大同书》文本语义的详细释读，进一步揭示康有为“大同”理想观念中所蕴藏的中国传统思想的近世意义。

本文的基本看法是，康有为对“大同”世界的构想并未超越传统儒学设定的一些基本论域的限制。这突出反映在对“大一统”观的借用与对“大同”世界本应具有的“道德性”之塑造与坚守这两个方面。

康有为构思未来世界前景时，特别关注先秦从诸国乱战到皇权一统这一过渡时期的空间观念意义，并以此作为实现“大同”理想的历史参照系。《大同书》特别提示“定于一”的重要性，如引“孟子谓为‘率土地而食人肉’”是“民贼”的说法，强调“故原本孔子大一统之言为‘定于一’之说，诚深鉴于有国之祸，惨杀无穷也”。[③] 又言“始皇平定六国……乃定罢封建而立郡县。此实因孔子大一统之义，得保民息兵之宜者也”。[④] 结论自然是：“故国愈少则战祸愈少，国愈多则战祸愈多。故两者相较，与其受压于一统专制之君，胜受战祸于多国角争之惨也。”[⑤] 可见《大同书》的第一个关键词就是“弭兵”。

《大同书》乙部“去国界合大地”的第二章“欲去国害必自弭兵破国界始”，标题就以“弭兵”为核心概念展开论述。随后又把“弭兵”与“去国”关联起来，作为从“乱世”向“平世”的过渡条件，严厉批评诸国纷争的乱象，如说“故欲安民者非弭兵不可，欲弭兵者非去国不可。是故国者，在乱世为不得已而自保之术，在平世为最争杀大害之道也。而古今人恒言皆曰‘天下国家’，若人道不可少者，此大谬也”。[⑥] 这完全是基于战国至秦朝的统一历史进程去想象未来世界的模样。近代世界各国的国际交往被比拟成了先秦诸侯国的分立态势。康有为在此故意混淆了“古代中国”与现代“民族国家”的区别，他坚持在“民族国家”的现代格局支配下，必然无法实现世界“大同”的梦想，明确表示“然则虽有仁人，欲弭兵而人民安乐，欲骤去国而‘天下为公’，必不可得之数也”。[⑦]

康有为对“大同”世界的想象始终混杂着一种过渡期的时代特征。一方面他深受儒家思想的浸淫熏陶，对“大同”前景的基本设计并未溢出传统窠臼；另一方面，他又是最先吸收西方政治文化观念的改革先行者，在对未来社会的憧憬中或多或少地融入了现代元素。康有为并非没有意识到，如果过度强化标榜“太平世”具有“一统”特征，难免会导致“大同”世界丧失竞争活力，造成“太平世”“农、工、商一切出于公政府，绝无竞争，性根皆平”。[⑧] 未必有利于社会进化，因为“夫物以竞争而进上，不争则将苟且而退化”，[⑨] 而这也恰恰是中国古代社会遗留

---

① 李泽厚：《中国近代思想史论》，生活 · 读书 · 新知三联书店，2008 年。

② 汪晖：《大同立教与儒学普遍主义》，《读书》2023 年第 4 期

③④ 康有为：《康有为大同论二种》，朱维铮编校，生活 · 读书 · 新知三联书店，1998 年，第 108 页。

⑤ 康有为：《康有为大同论二种》，第 111 页。

⑥⑦ 康有为：《康有为大同论二种》，第 120 页。

⑧⑨ 康有为：《康有为大同论二种》，第 334 页。

的弊端。如果“太平世”缺乏竞争就有可能退化回“大一统”格局，“如中国一统之世”。① 终将使世界陷入沉寂无趣的状态，人类也会愈益变得愚蠢。他警觉道：“夫退化则为世界莫大之害，人将复愚。人既愚矣，则制作皆败而大祸随之，大同不久而复归于乱。此不可不预防也。”②

问题在于，担忧缺乏“竞争”的萧索寂寥环境将导致人类归于平庸愚昧，并未免除康有为对竞争“造成大乱失序的恐惧，他担忧人们“当其争利，跃先恐后，虽有至亲，不相顾恤，或设阱陷，机诈百生，中于心术，尽其力之所至而已，无余让以待人矣”。③ 可知康有为对西方优胜劣败的竞争“天则”始终感到疑惧，仍习惯把西方民族国家之间发生的战争比拟成中国春秋战国乱象的重演，断言“天演”之说“以吞灭为固然，人与人机诈相陷，以欺凌为得计。百事万业，皆祖竞争”，结果只能是“岂徒坏人心术，又复倾人身家。”④

“竞争”只可能是“据乱世”的特征，而混乱之局往往对应的恰是国内领土分裂的时刻。康有为批评说：“近世论者恶统一之静而贵竞争之嚣，以为竞争则进，不争则退。此诚宜于乱世之说，而最妨害于大同太平之道者也。”⑤ 明确提出“大同”未来的主旋律基调是“静”而非“争”。“竞争”还被赋予了一个名声很坏的“道德评价”，如果怀抱“竞争”目的，“以巧诈倾轧之坏心术”处事待人，往往被扣上一顶“坏人品格”的帽子。康有为也不相信“市场”具有自发调节的力量，认为市场导致的竞争容易产生腐败，如果“诸事腐败，人将复愚，事将复塞，而大同亦不可久，则复归于乱矣”。⑥

对于“大同”世界的政府组织架构，康有为也是根据从“封建”到“郡县”的中国历史演化过程加以设计的。他猜想未来的景象是“渐而大地合一，诸国改为州郡，而州郡统于全地公政府，由公民公举议员及行政官以统之”。⑦ 在康有为看来，“爱国”就是一种自私的行为，因为很容易为了维护自己“国家”的利益把穷兵黩武的行径正当化。他表示“陈大义则必曰‘爱国’，故自私其国而攻人之国以为武者”。⑧ 字面上的“爱国”是指对现代国家拥有一种自豪感，实际上与先秦诸侯各自以封地为“私人领域”的历史经验大体吻合。只有一统疆域才能化“私”为“公”，这也符合现代进化的逻辑。因为“在据乱世之时，全地未一，为保种族之故，诚不得不然。然一有‘国’之文，自为域界，其贼害莫大，令人永有争心而不和，永有私心而不公焉”。⑨ 这个判断明显遵循的还是中国古代崇“公”抑“私”的传统思维。

康有为头脑中的“大同”世界，“统”的意识支配着方方面面，不仅疆域要“统”，语言文字和时间也要“统”起来。为了统一全球语言文字，康有为专门制作了一个“地球万音室”。在这个特殊机构内，“不得有异言异文”。⑩ 不但要统一语言文字，而且未来的“大同”世界还须按照中国“正统观”对“改正朔”的要求，统一全球时间。他建议“其全地立朔，当在春分为改正焉。孔子立三正，周建子，商建丑，夏建寅皆可，而以建寅为正。若今欧美，则近于周正建子，日本从之”。⑪ 也就是说，未来全球的时刻表应该一致遵守周朝的时间安排，即按“建子”的程序运行，这完全是从古人的“三正”时间观中继承下来的设想。

康有为进一步建议用“春分”作为全球起始时间，理由是“当花开冻解之良辰，以行立朔改元之庆典，水草香溢，种植得时，以作事谋始，不亦可乎？”⑫ 以周朝“建子”和“春分”正朔去统一全球时间，始终是康有为的执念。这个执念在下面这段文字中表达得淋漓尽致：“地既

---

①②⑥　康有为：《康有为大同论二种》，第 334 页。

③④　康有为：《康有为大同论二种》，第 297 页。

⑤　康有为：《康有为大同论二种》，第 297–298 页。

⑦　康有为：《康有为大同论二种》，第 122 页。

⑧⑨　康有为：《康有为大同论二种》，第 132 页。

⑩　康有为：《康有为大同论二种》，第 133 页。

⑪　康有为：《康有为大同论二种》，第 135 页。

⑫　康有为：《康有为大同论二种》，第 136 页。

同矣，国既同矣，种既同矣，政治、风俗、礼教、法律、度量、权衡、语言、文字无一不同，然则不以大同纪元，而以何哉？”[①]

未来的“大同”世界不仅要消除国与国之间的界线，也要把不同族群整合在一起，消灭种族差异，实现阶级平等。关于这方面的构想，康有为同样采掘于古代有关“夷夏之辨”的知识。在《春秋董氏学》这部著作中，就有“‘爱及四夷’是太平一统之大道，后世专言攘夷者，未知此也”的说法。[②]康有为讥刺素持“夷夏”有别观点的朱熹不懂“太平大同”之义，说“朱子生于大统绝学之后，揭鼓扬旗而发明之，多言义而寡言仁，知省身寡过而少救民患，蔽于据乱之说而不知太平大同之义”。[③]“据乱世”就是突出“夷夏之辨”的年代，朱熹的见识缺少“经世”安邦的视野，没有放眼未来世界的能力。

康有为弟子徐勤更是对“大同”世界如何超越古典“夷夏之辨”的旧说加意阐发，他痛批孙明复、胡安国之流“以为《春秋》之旨最严华夷之限，于是尊己则曰‘神明之俗’，薄人则曰‘禽兽之类’。苗、瑶、侗、僮之民，则外视之。边鄙辽远之地，则忍而割弃之。呜呼！背《春秋》之义，以自隘其道。孔教之不广，生民之涂炭，岂非诸儒之罪耶！”[④]他感叹道，若不是董仲舒发明孔子“大一统”之义，“则华夏之限终莫能破，大同之治终未由至也”。[⑤]徐勤依据董仲舒的观点，断言：“远夷之君，内而不外”则有“外而变内，是天下无复有内外之殊矣。圣人大同之治，其在斯乎！其在斯乎！”[⑥]“诸夏”与“夷狄”之间的界限随时处于变动之中，最终会归于一体。徐勤在引述《春秋繁露·奉本》中的一段话时加入了自己对“大同”远景的理解，他批注说：“以《春秋》大一统之义律之，则举天下皆中国也。何中国、夷狄之有？何小夷、大夷之有？”[⑦]奉行的仍是董仲舒的“大同”观点，如说“此董子发明《春秋》所以立内外例之故。盖至治著大同远近、大小若一，而无内外之殊者，理之所必至者也”。[⑧]

参酌以上言论，我们会误以为康有为完全放弃了古代“夷夏之辨”的思维，去建构未来“大同”世界的族群秩序。实际上在康有为构思的理想世界中，每个种族之间仍应维持一种“等级体系”，必须在优等种族完成了对低劣种族的“同化”和“改造”之后，才有机会合并成为数不多的几个“优等”族群，并非每个种族都同时具备平等生存的资格与权利。他头脑中符合优等种族标准的只有白种和黄种人，其他人种均被列为劣等，必须消灭或者被同化到黄、白两种人群之中。他明确表示：“故至大同之世，只有白种、黄种之存，其黑人、棕种殆皆扫地尽矣。”[⑨]这番话如果放在当代社会很可能被批驳为一种政治不正确的种族歧视言论，在康有为活跃的那个年代却是实现人种优化的“大同”梦想之根基所在。他曾宣称“补救人种差异的办法”只有两个，一是移民他处，二是纯化种族。其变化步骤达到“先变为黄人，则再变为白人”[⑩]的人种优化局面就不是什么难事了。

康有为对不同人种肤色优劣的判断，同样建立在传统儒学教养的认知水准之上。他专门提到，“火食”是判断一个种族文明化程度的重要标志，并举云南“野人”的例子为证：“云南野人山之毛人，皆由不火食之故，故生毛耳，若改火食，毛即脱落。当太古未知火化以前，吾人类之先，殆皆毛人耳。”[⑪]有趣的是，康有为居然想象加拿大和美国的某些土著人群中隐藏着中

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 141 页。

② 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第 2 集，第 405 页。

③ 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第 3 集，第 3 页。

④⑤ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第 2 集，第 414 页。

⑥ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第 2 集，第 416 页。

⑦⑧ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第 2 集，第 415 页。

⑨ 康有为：《康有为大同论二种》，第 171 页。

⑩ 康有为：《康有为大同论二种》，第 167 页。

⑪ 康有为：《康有为大同论二种》，第 172 页。

国的文字，还听说华人泛海飘泊至美洲，遗留子孙族群，据说还发现过类似李陵台这样的地名，墨西哥乃是鲜卑人种的遗传。[①] 对这类荒诞传说的热衷隐隐透露出康有为对黄种人在“文明等级”谱系中处于高端地位的优越感。

康有为用“火食”界分文明程度的看法可以溯源到《礼记》的相关文字中，《礼记》正是以“火食”和“粒食”作为区分文明与野蛮的重要尺度。康有为直接把《礼记》中有关“火食”的论述挪用到了对东西方文明程度的比较和判断之中。他认为白人就是习惯多吃烧制的肉类，再加上勤于体操，才达到了强筋健骨的境界。中国人历来也常食肉类，只要像西人那般习学体操，就足可与之抗衡。

与黑种人、棕种人相比，黄种人虽处于文明等级的高端，毕竟不及白人作为顶级种族具备的先天优势，如欲跃身其中成为一员，唯一办法就是通过人种之间的“杂婚”，用黄、白高端种族去“同化”劣等族群才能实现。他解释道：“故知他日黄、白人之与棕人杂婚而化其种者，不可胜数也。”[②] 经过数百上千年以后，黄种人就会与白人化为一体，淘汰掉黑人和棕种人。“杂婚”的前提条件是保证人种顺利迁徙，白、黄两类种族实现与黑、棕人群的混居，然后通过运动、营养巩固混融成果，只要做到以上几点，那么“种人不化，种界不除，大同不致者，未之有也”。[③] 康有为阐发的“文明等级论”也许间接受到了西方进化论和优生学的影响，但从其行文所引述的论据看，大多奉持的仍是宋代以来形成的“汉化论”腔调，流露出的不过是“夷夏之辨”的遗痕。[④]

从表面上观察，“汉化论”脱胎于宋代盛行的“攘夷”理论，与之相区别的地方在于，康有为更倾向于“同”而非“异”，一个多民族融合为“一体”的“大同”世界才是他真正向往的终极愿景，这与传统意义上的“大一统”观念并不冲突，而构成了一种深度相应，尽管其融合的出发点仍建立在鲜明划分等级差异的认知基础之上。

七、“大同”世界对“欲望”的界定及道德限制

上节已讨论到，《大同书》在未来乌托邦想象的浪漫外表之下，蕴藏着与“大一统观”相互兼容的精神气质。康有为以春秋战国时代的诸国纷争比拟战乱频仍的现代国际关系，并试图通过重新发现秦汉“大一统”观的历史价值，为消弭现代战争带来的灾难提供合理的中国方案。那么，未来“大同”世界到底应该呈现出什么样的人文特征呢？康有为对此也进行了系统思考。

康有为所预设的未来理想社会并非建立在类似西方空想社会主义的思想基础之上，相反只不过是对《春秋》古典“三世说”的终极阶段“太平世”的再解释。而“太平世”的最终目标就是要实现一个道德圆满的社会。

在诠释《春秋》要旨的一篇文章中，康有为对这个“道德圆满”的目标有极为清晰的描述，他说：“《春秋》明王道，王道本于仁，故《春秋》之义，莫重于仁。而必张三世，何哉？盖《春秋》托始乱世，中进为升平世，而终为太平世，然后教化流行，德泽大洽，人人有士君子之

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 172 页。

②③ 康有为：《康有为大同论二种》，第 174 页。

④ 关于康有为《大同书》中对人种学和人种改良观点的讨论，可参看梁展：《文明、理性与种族改良：一个大同世界的构想》，刘禾主编：《世界秩序与文明等级：全球史研究的新路径》，生活·读书·新知三联书店，2016 年，第 101–161 页。作者虽观察到康有为受到殖民主义知识的影响，但并未意识到其划分世界文明等级的思想仍受到传统“夷夏之辨”思维的深层制约。

行，故王者必世而后仁。”[①] 在孔子的《春秋》学体系中，“不忍人之心”是根本，“不忍人之政”是延伸，所谓“其心为不忍人之仁，其制为不忍人之政。仁道本于孝弟，则定为人伦。仁术始于井田，则推为王政”。[②] 同一个思想体系中包含着心理与实践两个方面。

康有为贯通《春秋》“内圣”与“外王”的古典理念，并进一步推导应用到对现实世界的分析当中，以此为“大同”世界远景的实现做出了周密安排。其中最为根本的设计理念还是对传统“道德”内涵的重新诠释。只要读读下面这几句话就会明白，康有为所说的“天下一统”是建立在“仁心仁政”之上的。他比较道：“考中国外国之始，无不争夺相杀洊久。圣人出而教化之，而争夺洊少，所谓仁也。究其后亦归于仁。平等无争，而天下一统矣，仁之极也。”[③]

在中国古典传承的意义上，“道德”教化就是对“欲望”的规训。但康有为在有关“大同”世界的预期设计中，又包含着充分肯定人生“欲望”的思绪。这两方面的内容时常发生剧烈冲突。

如前所示，康有为有意突出了孟子在传承《春秋》“大同”之义时所起的关键作用，“大同”伦理的核心内容仍是“仁心”与“仁政”。故云：“孟子受业于子思之门，深得孔子《春秋》之学而神明之。故论人性则主善而本仁，始于孝弟，终于推民物。论修学则养气而知言，始于资深逢源，终于塞天地。论治法则本于不忍之仁，推心于亲亲、仁民、爱物，法乎尧、舜之平世。盖有本于内……传平世大同之仁道，得孔子之本者也。”[④]

在另一段文字里，康有为更是强调孟子“尤以称法尧、舜为主，人人皆性善，人人皆与尧、舜同，人人皆可为太平大同之道”。[⑤]“不忍人之心”成为康有为著作中出现频率最高的表述之一，如以下所示：“故知一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源。”[⑥]“不忍人之心，仁心也。不忍人之政，仁政也。虽有内外、体用之殊，其为道则一，亦曰仁而已矣。”[⑦]

在孔子的传道谱系中，孟子不仅是汉代“改制”的先驱，也是“大同”治道的践行者。正因如此，康有为在阐释“大同”远景时才遭遇到了一个无法解脱的困境，那就是在继续阐扬孟子“仁”的道德意涵的同时，如何处理人的自然“欲望”与“道德”规训之间产生的紧张关系。在古典的理学语境中，消解两者紧张关系的办法是直接通过严酷的“道德”训练压抑“欲望”的本能，最终达致社会稳定的目标。康有为显然对理学家的这套僵化逻辑不以为然，他曾经一度大力彰扬“欲望”的正当性，宣称孟子传平等“大同”之义的精髓就是肯定人的内心都普遍存在着欲望，人人皆可享用，而非某个特权阶层的专利。“人已平等”就该“各得其乐”，不应压抑而是释放人性中的快乐一面，不可单独让君主一人纵欲寻欢，否则就“如暴君民贼凌虐天下，以养一己之体，而但纵一人之欲”。[⑧]

康有为同时还否定佛教的“绝欲”之念。他批评朱熹“专以克己，禁一切歌乐之事”。[⑨] 说朱熹倡导的“自我压抑”思想比较接近墨子禁欲勤俭的想法，很容易“使民情不欢，民气不昌”，这并非“孔子之道”。[⑩] 真正的“孔子之道”应该把人性的自然“欲望”看作是“仁”的一部分，任凭人们自由发挥，因为“本诸身，人身本有好货、好色、好乐之欲，圣人不禁，但欲其推以同人。盖孔孟之学在仁，故推之而弥广。朱子之学在义，故敛之而愈啬，而民情实不能绝也”。[⑪] 这段话最惹人注目的地方在于，“仁”是包容“欲望”存在的，而“义”则剔除了“欲

① 康有为：《如有王者必世而后仁》，《康有为全集》第 2 集，第 4 页。
② 康有为：《桂学答问》，《康有为全集》第 2 集，第 18 页。
③ 康有为：《南海师承记》，《康有为全集》第 2 集，第 227 页。
④ 康有为：《孟子微・序》，《康有为全集》第 5 集，第 411 页。
⑤⑥ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第 5 集，第 414 页。
⑦ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第 5 集，第 415 页。
⑧⑨⑩⑪ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第 5 集，第 462 页。

望”的位置，故“仁”是儒学原本初心之所在。但“仁”应扩大其内涵，容忍人之基本欲求的存在合理性，仅仅突出“义”的作用会招致民众的反感。

在《论语注》这篇文章里，康有为进一步批判宋儒对民间正当歌舞活动的压制，采取的仍是墨子一派的做法，并非孔子原意。指责这些人“执礼甚严，尊古太甚，以古音既不可考，乃并歌而废之，付之于优伶狎客，庄士所不为。遂令中国废歌，失人道养生之谊，悖圣人乐生之道。”[①] 断言“此程、朱之过也”。呼吁“今当考中声而复歌道，以乐人生矣”。[②] 他仔细辨析“文”与“俭”、“孔学”与“墨学”之间的差异。表示“孔子尚文，非尚俭也；尚俭，则为墨学矣。后儒不善读此章，误以孔子恶奢为恶文，于是文美之物皆恶之。历史所美，皆贵俭德，中国文物遂等野蛮，则误解经义之祸也。”[③]

康有为还批评宋以后理学家对“欲望”的控制只局限在士大夫阶层，对普通民众却无此要求，好像拥有“欲望”只限于“倡优”所关心的范围，是见不得人的事情，令人不齿，遂导致“其流益淫溢逾矩”。那最终还不如顺遂人情，“畅之以乐，节之以礼，既乐民气，反得平中”。[④] 让精英阶层尽享欢乐，达到移风易俗的效果。既然人情所好不能禁止，那么，“耳目所移，风俗因之，愚民所染者，尤赖于是，故观其乐而可知其政，安可付之优伶不齿之人乎？”[⑤] 这分明是说，“欲望”无论在上下层均应该得到满足。康有为还引用孟子的话修正理学“禁欲”思想的偏颇，批评朱熹“何可议，然狭小削刘圣人之道，束缚疲敝生民之气，则不能不据孟子以矫之。”目的只在于“但贵与民同，而不责以寡欲也”。[⑥]

尤可注意者，康有为主张“欲望”的满足不分等级贵贱而应予普遍化的观点并非针对“个人”而言，其初衷仍是想纯化社会风气，把“欲望”纳入有序的道德控制轨道，方有利于更大范围内的政治稳定，完全与西方思想意义上的“个人解放”无关。这个想法特别体现在康有为以下的论述中，他特别指出“欲望”的释放不是无节制的，必须接受“道德”规训，其核心标准就是是否符合“公”的要求，即“祛私为公”的主旨，所有个人欲望都要在“公”的前提下得到界定和伸张，这才是孟子对孔子思想的真正发展和贡献。

八、“大同”世界里的“公”“私”观

在中西思想的交互冲击下，康有为对“大同”前景的认识一直处于摇摆分裂的状态。他既承认生活在新世界里的人们满足自身“欲望”的正当性，同时又不希望每个人的“纵欲”表达逃逸出“公域”限定的范围。他既肯定“大同之世，人人以公为家，无复有私，人心公平，无复有贪”，“私”和“贪”被指责成“欲望”的负面表现形态，应予抑制，同时又鼓励新世界的居民放纵享受快乐生活，“可听其采取娱乐也”。[⑦] 这种犹疑不定的态度使康有为陷入了一种无法自圆其说的困境。

康有为还有一个奇特的想法，他坚信每个人的“欲望”只要化“私”为“公”，就能得到充分满足。以下文字把这层意思表达得十分清楚：“大地既一，则推至千数百里可也。升平尚未能推之，公学校、公图书馆、公博物院、公音乐院，皆与民同者。凡一切艺业观游，足以开见闻，悦神思，便民用者，皆有公地以与民同，此乃孟子之意。孟子之学全在扩充，学者得其与民同之义，固可随时扩充而极其乐也。”[⑧] 康有为特别期许的是对个人“欲望”的统一安排，而并非允许个体选择多样化。“公”不仅是一种“空间”规范的概念，也是对个人生活加以训导的伦理原则。在“公共场域”之内，凡是纯属“个人”欲望的表达都是不合时宜的，必须在“公”

①②③　康有为：《论语注》，《康有为全集》第6集，中国人民大学出版社，2007年，第434页。

④⑤⑥　康有为：《孟子微》，《康有为全集》第5集，第462页。

⑦⑧　康有为：《孟子微》，《康有为全集》第5集，第461页。

的统一支配下受到遏制。“开见闻，悦神思”只能是“公共意志”的体现，而不应是私人意志的实现。

在《中庸注》这篇文字中，康有为把孔子的“仁”与老子的“私”明确对立了起来。他再引孟子之言云：“孟子谓：道二，仁与不仁而已。老子以天地为不仁，故自私。孔子以天地为仁，故博爱，立三世之法，望大道而行。太平之世，则大小远近如一，山川草木，昆虫鸟兽，莫不一统。大同之治，则天下为公，不独亲其亲，子其子，务以极仁为政教之统。”① 康有为针砭乱世小康之世是“自私”充斥的世界，“流于老子之不仁，此则与孔子言道相背矣”。② 在这段叙述中，“私”与“公”处于极端对立的状态，“私”被赋予了原罪的含义。“公”是“仁”，“私”是“不仁”。“欲望”表达只能以“公”的姿态出现，不能凭“私”的理由获得。这套论述完全没有超越儒家道德规范的限制。个人欲望遭到挞伐，在更微观的层面上呼应了对战国乱世各私其国的批评，同属“乱世主于别，平世主于同；乱世近于私，平世近于公；乱世近于塞，平世近于通”③ 的“大一统”思维逻辑。

关于“欲望”等同于“私利”的判断，从“个体”扩及“国家”就转化成了对现代国际秩序的挑战与批评。在康有为的未来构想中，西方国际关系的构造方式与春秋战国时期的局势极其相似。他感叹：“当国界分明之时，众论如饮狂泉，群盲共室，但知私其国，不知天下为公。至国界既平时，即觉其私愚可笑。今欧美诸国并立，其论议行事，自私其国，而不求天下公益，与战国同。”④ 康有为提出的替代方案是恢复圣人的“天下”之义，用孔孟的“天下学”代替欧美的“国家”学说，自信“圣人以天下为一体，何为独亲一国，而必独私之哉”。⑤

康有为对“大同”远景的企盼，总体而言并没有超越《礼运》所设定的理想图式，内心钟情的还是一个从“个体”出发经由“家庭”规训祛除“私欲”，再扩及天下“公理”的道德实践过程。他所属意的未来社会不应有“家”“国”“个人”的界限，因为“夫有国，有家，有己，则各有其界而自私之。其害公理而阻进化，甚矣”。必须统一纳入“公”的控制轨道，才能确认各自的位置，这是来源于“天”的“公理”安排，故“惟天为生人之本，人人皆天所生而直隶焉。凡隶天之下者皆公之，故不独不得立国界，以至强弱相争，并不得有家界，以至亲爱不广。且不得有身界，以至货力自为。故只有天下为公，一切皆本公理而已”。⑥

把己、家、国连缀成一个相互递进的演进线索，最终混同为一个“公”的世界，这是典型的“祛私”而“为公”的传统思路。“公”的实现又是以消灭各种个体生存差异为前提的。表面上看，“天下为公”会带来万物归一的平等，所谓“公者，人人如一之谓，无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异”。⑦ 男女性别之差均被消灭。实则又可能引发另一种危险，那就是每个人的言行极端整齐划一，完全无法容忍任何异端生活方式同时并存。因为“分等殊异，此狭隘之小道也”。⑧ 生活中原有的一切多样化界限都被消弭掉了，所有不同的种族身份消失了，君王退场了，国家消亡了，私产成为“公产”中的一分子，“人人皆教养于公产”，当每个人失去了自私的条件，自然不会玩弄欺诈权谋损害信义，更不会流为盗贼玷污名声。这就是古人所憧憬的夜不闭户，不知兵格，“内外为一，无所防虞”⑨ 的理想境界。

康有为总结道：“此大同之道，太平之世行之。惟人人皆公，人人皆平，故能与人大同也。”⑩ 在康有为诠释的“大同”理想里，没有“个体”的任何位置，不仅每个人要放弃个人私产，而且为了整体公共机构的利益，必须极大限度地压抑个人欲望，个人生活被整齐划一地纳入到集体规划的统一模式当中，如此令人压抑的社会氛围，固然极大压缩了犯罪滋生的条件和

---

①② 康有为：《中庸注》，《康有为全集》第 5 集，第 379 页。

③ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第 5 集，第 421 页。

④⑤ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第 5 集，第 499 页。

⑥⑦⑧⑨⑩ 康有为：《礼运注》，《康有为全集》第 5 集，第 555 页。

空间，却也同时消灭了选择多元生活样态的可能性。

在刻意安排的“大同”生活世界里，“道德”仍然是衡量每个人精神境界高低的最重要尺度，“道德”规则的制订也并未超出儒家思想限定的范围。实现“太平”世界的前景就是要达到“人性皆善，人格皆齐，人体得养，人格皆具，人体皆健，人质皆和平广大，风俗道化皆美”。①“人性”善，“人格”齐是风俗淳美的必要条件，蕴育这些品质的机构由“公立”政府统一构思设计，“公立政府，当公养人而公教之，公恤之”。②“大同”理想的未来仍被想象成一个民风纯净的美丽新世界。它与“据乱世”的“明政刑”阶段，与“升平世”只有少数人沐浴教化的道德稀有年代，其区别即在于此。

幻想生活在“大同”诗意环境中的个人，当他们是婴孩时，各种道德训练就已开始全面介入。“大同”机构专门为怀胎妇女设计了“人本院”，特别注重“胎教”，并为此营造出一种大家庭式的温馨氛围。孕妇均由“女师”负责教育事宜。“女师”为孕妇们量身定做善恶言行的执行标准，具体办法包括：“每日有女师讲人道之公理，仁爱慈惠之故事，高妙精微之新理，以涵养其仁心，使之厚益加厚，以发扬其智慧，使之明益加明。”③可见，“女师”在“人本院”里所扮演的仍是道德监督者的角色。

在“女师”的督导之下，孕妇们严禁从事“有伤风化”的活动，“女师”与孕妇必须住在一起，以便随时纠正其错误言行。具体情形是这样的：“一女傅随之出入，同其起居，以傅其德义，化其气质，令孕妇目不视恶色，耳不听恶声，口不道恶言，鼻不闻恶臭，身不近恶人，心不知恶事。使耳目之所染，心知之所遇，无非高妙、仁慈、广大、和平、安乐之事；其有异形、怪事、恶色、恶声、刑人、恶言，皆戒不得近入本院。其孕妇出入游观宴会，前警后跸，凡有异形、怪事、恶色、恶声、刑人、恶言皆走避，无使有丝毫入于孕妇之耳目以感动其魂知。”④

仔细品味这番训诫的口气，“人本院”宛若一个“大家庭”，康有为俨然把自己想象成了孕妇们的“大家长”，仿佛总是担心家里的妇女们出门遇到歹徒恶人，或不幸沾染社会不良风气，若果真如此，岂不是有辱她们的清白贞操？最好还是让她们大门不出二门不迈才能放心。这个“大家长”严苛到对孕妇的阅读内容和范围都要横加干预，如规定“院中所读之书，所见之画，凡有异形、怪事、恶色、恶言及争杀、贪诈、诡伪、奸偷、邪说、淫论，皆不得藏”。⑤至于到底什么是“恶事”“恶声”“恶言”，似乎并没有明确的标准可寻。大体应该还是儒家伦理教条所禁止的那些内容。为此康有为还特别建议编纂一部名为《胎教丛编》的教材、“于群书之中，皆当别编，选其高明、超妙、广大、精微、中和、纯粹、仁慈、慈惠、吉祥、顺正，以及嘉言、懿行，足以畜德理性，兴起仁心者，号为《胎教丛编》。”⑥“畜德”“仁心”“慈惠”“吉祥”“顺正”这些所谓“嘉言”“懿行”不还是中国传统道德训诫中的那些陈腐言辞吗？很难想象康有为喋喋不休的训诫教诲还能来自什么中国之外的新式思想。

更为令人诧异的是，“人本院”的产房里虽有“鼓琴诵诗”之类的娱乐活动，其内容也是经过严格筛选和甄别的，“其琴诗旨义，皆仁爱、慈祥、恺悌、中正、和平、安乐之音，不得有不类、不祥、不仁、不正之言入于其中”。⑦辨别善恶的标准一旦由“女师”决定，这些“女师”又同样是在儒家教化系统中产生的道德自律群体，那么，这个精心打造的“人本院”也就不外乎是中国传统“大家庭”的变相缩影而已。

---

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 249 页。

② 康有为：《康有为大同论二种》，第 250 页。

③④ 康有为：《康有为大同论二种》，第 259 页。

⑤⑥ 康有为：《康有为大同论二种》，第 261 页。

⑦ 康有为：《康有为大同论二种》，第 267 页。

尤其荒唐的是，康有为居然相信家乡流传的一则妇女观剧后生出“两色”孩子的传言。他煞有其事地讲了这个荒诞故事：“尝见吾乡人生子有面分两色者，人皆骇异；究其所由，则以孕妇好看演剧，而剧场有涂面者，孕妇尤为赏心，一念所动，遂如影相之照，深入胎中，乃成著色。盖电气所传，并非异事，故感染之大，未有若胎孕之易者。”① 如此轻信这类民间贱视女性的传说，只能说明康有为重新堕入了儒家礼教的迂腐圈套，未来的中国女性假如生活在这样的“大同”世界里，无异于被变相套上了一副新的精神枷锁。

在“人本院”里，任何有个性的正常举动都被看作不合规矩而受到训诫，并按照“天下为公”的原理进行矫正。“人本院”中的孩子不经父母养育，所以不必拥有姓名，每个人的名字统统用某个数字替代。因为流露亲情是“自私”的表现，妨碍公义的推行，禁忌的理由也被陈述得冠冕堂皇：“盖有姓即有亲，有亲即有私，其于天下为公之理最碍矣，故必当去姓。各人本院皆有甲乙号数，每度因人口多寡而设院，院室各有以某日生号，即以某度、某院、某室、某日数成一名可也。”② 每个“人本院”里的人都被编织在一堆冷冰冰的数字之网里动弹不得，不但失去了姓名，同时也丧失了本该拥有的正常家庭身份和人身自由。

“人本院”之上有“大学院”的设置，同样以消除饮食、服饰方面的“个性”为教化前提，完全模仿的是一套军队训练体系，院内的人必须做到“衣服皆同式，饮食皆同时。人数万千，部署整肃，当若军法。自食室至讲堂、操场，进退出入，皆有部伍。有大师为司理人，统之如将帅，分教如偏裨，小分教如队长”。③ 在全盘军事化的管理监控之下，“大同之世，每一院如一小国，学者即其人民，教习司理即其公、卿、士夫也”。④ 奇怪的是，康有为把“大学院”形容为“一小国”，恰好违背了其反对“国家”分立的观点。《大同书》安排的“养老院”中，“元老”“大老”“群老”“庶老”“老人”“老年”各有差别，待遇分配亦不相同，完全丧失了大同世界人人平等的承诺。

以上所举言论说明，康有为对“大同”世界的设计仍然没有越出古代道德秩序设定的内涵和边界，对此他确认不疑：“盖太平之世，尚德不尚爵也，所以使人勉于道德而化其美俗也，所以使人化于慈祥而尽于公德也。”⑤ 一旦动用道德尺度去衡量约束未来生活，那么这个“大同”社会就不会允许非道德事物的合理存在，任何带有个人色彩的举措都会遭到严厉取缔。

在有关“大同”世界新型男女关系的论述中，康有为始终陷于纠结冲突的紧张状态。一方面他鼓吹“情欲”的自由释放，主张彻底消灭婚姻枷锁，呼吁“太平大同之世，男女各有独立之权，有交好而非婚姻，有期约而非夫妇，期约所订，长可继续而终身，短可来复而易人”。⑥ 即使同性相恋亦不违法，这样才能做到“无复男女之异，若以淫论，则女与男交，男与男交，一也”。⑦ 针对同性关系释放出如此大胆的言论，即便放在今天也算惊世骇俗之举。在未来世界，男女交合各任其情其性，随意选择，根本没有“奸淫罪”的法律条款加以约束：“故大同之世，交合之事，人人各适其欲而给其求，荡荡然无名无分，无界无限，惟两情之所属。”⑧ 只要两情相悦就可选择在一起生活，以至于“人人可得，故无复有强合、占夺、抢争之事；人人可合，故无复有和奸、逼淫之名；无亲无属，故无复有乱宗、渎伦、烝报之恶，又安有帷薄之讼，淫奸之刑哉？”⑨

阅读以上文字，我们不得不为康有为冲决道德网罗的惊人勇气感到震惊，毕竟他自小深受

---

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 259−260 页。

② 康有为：《康有为大同论》，第 267 页。

③④ 康有为：《康有为大同论二种》，第 279 页。

⑤ 康有为：《康有为大同论二种》，第 342 页。

⑥⑧⑨ 康有为：《康有为大同论二种》，第 346 页。

⑦ 康有为：《康有为大同论二种》，第 347 页。

儒家传统熏陶，居然在风气未开的晚清社会彰扬如此惊世骇俗的观点，完全突破了传统卫道士所能容忍的伦理底线。尽管如此，康有为又要求所有人在“大同”世界里“衣服无异，任职皆同”，[①] 安于生活在一个处处整齐划一毫无个性可言的单调世界里。

在营造“大同”未来的奇妙远景时，康有为总是摆脱不了一个执念，他坚信“家庭”是实现理想社会的障碍。因为“家”是自私的渊薮，只要消灭“家庭”，人们就能彻底放弃个人利益，奉行“公”的原则。与此预想相对立，他有时又觉得“家庭”是繁衍人口，建立身份认同的基础，为此常常陷入一种自相矛盾的困境。康有为一方面认定男女相合乃是出于人的基本欲望，圣人制礼明确夫妻名分，才得以建立“家庭”秩序，借此“推爱及国种，故愈强愈大”。并确信“人禽之强弱在此也，其推爱力愈广，其团结愈远”。[②] 这段文字看上去仍不过是宋明理学家高调倡行的那一套齐家治国平天下的伦理观。

康有为始终认为，与西方对比，注重家庭观念恰恰是中国传统优势之所在，因为西方没有一个完整的祖先祭祀系统：“然或仅知有父子、兄弟，或仅知祖父、子孙、伯叔父、再从兄弟。即欧美文明，亦率知至曾祖以下而止。”[③] 至于近邻印度也没有祠庙“合族尊祖”：“人既无祠庙，其坟墓也，于子祭，于孙止，子迁他所则祭亦止。故问高祖以上之族属则亦不知矣，问高祖以上历代之名字亦不知矣。”[④] 只有中国才能做到“敬宗合族”，通过族谱记录祖先世系，把百数十代的宗族整合起来并传承下去。

“宗族”还配套安排了公产兴学的各项举措，这是中国人口保持快速增长的重要保障。只有中国人“善于繁衍其种族，固结其种类，无以过之。此孔子之大功也”。[⑤] 此外欧美人喜欢到处游历，居无定所，“所至无亲，故随地卜居”，[⑥] 就是因为缺乏“合群之道”“相收之理”。中国人即使长期在外谋生，也会思归故乡，心系家族的祠堂墓地，这是宗族体制有利于文化延续之一面。与此同时，康有为也注意到了中国族制的封闭性极易产生“同姓相收，异姓不恤”的“分疏之害”。

中国人往往只顾及一家一姓之利益，“不知有国而惟知有姓”，容易导致大国寡弱的局面。[⑦] 西方人没有家族意识的牵绊，自然考虑把资源捐献给一些公共机构如学院、医院、恤贫院、养老院，这就是一种“公共服务意识”。故相对而言，“就收族之道，则西不如中；就博遍之广，则中不如西”。[⑧] 康有为把中西差异上升到“仁道”规模大小的高度重新体会，他说：“夫行仁者，小不如大，狭不如广。以是决之，则中国长于自殖其种，自亲其亲，然于行仁狭矣，不如欧美之广大矣。仁道既因族制而狭，至于家制则亦然。”[⑨] 以是否符合“仁”的标准判断中西两界“公”“私”观念的成败得失，采纳的仍是“道德决定论”的视角。

康有为对“公”与“私”的理解建立在中国古代人伦传统观念基础之上。“私”的载体是“家庭”“家族”，“公”的依托单位是超越“家族”之外的广大空间，这与西方以“个人”为“私域”的出发点完全不同。康有为承认顾及“家庭”之“私”是为了传承“孝道”，繁衍人口，肯定“不爱不私则人类绝，极爱极私则人类昌”，[⑩] 这个“私”就是“父子之道”，中国人口甲于大地，正是赖此“孝道”所致。同时，康有为又不断抨击“家”是压抑人性的阴暗之地，所谓“孝难慈易”，家居生活密度太大，极易为琐碎之事骤起争端，导致家庭失和。中国家族“皆因缘同居，隙于薄物，米盐琐碎，鸡虫得失。或一言失体，或一事失检，而彼此疑猜，不能情恕，

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 347 页。

②③④ 康有为：《康有为大同论二种》，第 228 页。

⑤⑥⑦ 康有为：《康有为大同论二种》，第 229 页。

⑧⑨ 康有为：《康有为大同论二种》，第 230 页。

⑩ 康有为：《康有为大同论二种》，第 232 页。

不能理遣”，互相反目成仇，甚至酿成下毒杀人的惨剧。①

家庭关系全靠一个“忍”字方能支撑下去。康有为形容古代那些身处家族钳制之下“百忍成金”的道德楷模，大多被迫形成“积怨于心”的变态人格，只不过身居其中之人“隐而不发”而已，摧残到极端程度难免会不可遏止地爆发出来。他举证说即使是那些“九世同居”的家族，“千古号为美谈，然其道不过百忍，夫至于忍，则已含无量怨怒于中矣，不过不发耳。然畜药者久必炸，积水者久必泻，未有能遏之者也”。于是造成“中国四万万之人，万里之地，家人之事，惨状遍地，怨气冲天”。②

“家”既是人口繁衍增长的基本单位，又是压抑人性产生“私念”的卑污之所；既是滋生温情的场域，也是禁锢自由的牢笼。康有为抨击“家庭”怨毒状况的激进言论极易造成后人误解，以为其目的是为“个人”解放扫清道路。实际上恰恰相反，康有为对“家庭”功能的批判，恰恰是打算把“个人”置于比“家庭”更广大的公共场域中加以约束。在非现实的未来“大同”世界里，“个人”同样是毫无地位的。

康有为把“家庭”之私与“个人”之私混淆了起来，“个人”价值一旦体现在维护“家庭”利益时，就变成具有负面意义的“私利”，至于“个人”是否应该拥有隐私权益，则完全不在康有为考虑的范围之内。因为所有属于“私域”范畴的行为，只有被界定为公共事务，或进入“公”的领地时才具关注的价值。中国人从来不会从纯粹个体的角度去衡量“公”“私”关系，而是一定要把“个人”关联到某个更大范围的“单位”结构里去进行定位。对“家庭”的态度同样如此，康有为并不关心“个体”逃脱“家庭”束缚后到底应该如何重新界定其价值，而是更关心“个人”脱离“家庭”后应该在多大程度上融入“国家”的整体规划，成为服务于新“公域”的工具。

出于相似的考虑，在昭示“大同”世界的未来远景时，康有为更关心“个人”如何像以往摆脱“家庭”那样逃逸出“国家”的控制，进入一个更加广袤无边的新境地。他憧憬的还是古代“天下为公”理想的最终实现，任何意义的“私”都是抵达这个目标的障碍，必须予以清除。他表示：“盖天下为公者，乃能成其私，私者未有能成其私者也。”③“私”作为一个概念根本没有独立存在的价值，只有在“公”的参照下才能存活。

康有为还想象欧美人也如国人那样以“家”为“私”，并误读为这就是所谓“独人自立之说”，否定这是“太平世”人格的表现。他专凭己意揣测道：“欧美今大发独人自立之说，然求至太平世之人格，实未能也。何也？以其有家也。有家则人各私其子，吾子则养之，他人之子则不养也；吾子则教之，他人之子则不教也。”④ 从经济上说，“家”也是藏纳“私产”之地。如果“人各私其家，则无从以私产归公产，无从公养全世界之人，而多贫穷困苦之人”。⑤结果“有家之私”与“无家之公”变成了截然对立的两极，其中仍然没有“个人”的丝毫位置。

“私”与“公”相比不但带有原罪的性质，而且与特定的“家”无法分离，于是克服“私”的唯一途径就是走出“家庭”，把“个人”重新安置在更为广大的新型共同体中。当然这个共同体并不是充满缺陷的现代“国家”体系，而是处处臻于完美无暇的“大同”美好世界。然而，康有为对“大同”远景的构造似乎并未彻底实现“无分内外”，超越人间秩序的理想目标。“太平世”的基本运行结构仍然酷似俗世红尘中的行政官僚系统。“人本院”“小学院”“中学院”“大学院”“恤贫院”“养老院”等等貌似新颖的机构设置，仍不过是现世政治制度的变相模仿，其中蕴含着鲜明的等级意识和人身压迫色彩。由于不承认“个体”的独立

---

① 康有为：《康有为大同论二种》，第 241 页。

② 康有为：《康有为大同论二种》，第 241–242 页。

③④ 康有为：《康有为大同论二种》，第 247 页。

⑤ 康有为：《康有为大同论二种》，第 249 页。

价值，反而隐性地使“个人”统一按照“公”的道德标准行事，必然重新导致对人性基本欲望的压抑与束缚。

九、结论

在中国近代思想不断与西方发生冲撞的过渡时刻，康有为因发动晚清政治制度变革而备受推崇。相对于仍坚持传统观点的守旧人物而言，他阐发的各种激进思想独具世界眼光，在晚清国门初启的时势下具有相当震撼的启蒙意义。然而也正因康有为的改革家形象过于辉煌耀眼，以往的研究者似乎极易产生一种错觉，误以为康有为所提出的激进变革主张大多汲取自西方近代思想，其改革言论中“变”的成分要远远多于“不变”的内容。经过仔细辨析，我们不难发现，康有为思想的主体构架和深层内蕴仍然传袭的是最为经典的儒家学说，他的思想在不同历史时期虽然偶有变化，或者不时对传统有所改造和批判，但是其精神内核仍主要受益于中国本土文化意识的浸淫和支配，只是仅仅在表面披上了一层西学伪装。

概括起来，康有为所接受的中国传统思想大致可分为多个不同层次。既有早年生活在广东家乡时所受地域化儒学的熏陶，亦深浸于古典经学的旨趣和传统“经世”思维，更有对未来世界的浪漫想象。儒家思想并非都是抽象玄虚的文字表达，而是鲜明具体地表现在各种历史语境之中的多样化实践过程。具体而言，康有为早年主要受到明末“粤学”特别是陈白沙思想的影响，作为培养自己“坚卓之气”的品质根基。这是以往研究者较少注意到的方面。[①] 目睹晚清王朝渐露衰败之象，作为激进政治变革的理论倡导者，康有为对自我修养的认识当然不会局限于岭南一隅之学，而是蕴育着更具实践性的一面。同时其“经世”构想又主要通过“借古喻今”的隐晦形式得以发挥。对孔子作为“预言家”身份的再发现和重释今文经学的努力都带有鲜明的“复古”特征。康有为对今文经学传承谱系的改造亦别出新意，他把孟子列入了公羊学的传承序列，与公羊氏和董仲舒并列而观，成为孔子预言汉代改制一系的正宗传人，这个新奇之论改变了今文经学传承体系的原有面貌。与此同时，康有为并不否认孟子是宋明“心学”传统形成的思想渊源，孟子形象经过重新塑造，担负着把“汉代经学”与“宋明理学”加以贯通交融的枢纽作用，从某种程度上消弭了汉宋儒学壁垒森严的对立态势。

由现实关怀延伸拓展开去，康有为对未来“大同”世界的构想同样深深植根于儒家传统的宇宙观和认识论，从中很难发现西方思想影响和支配的痕迹。“大同”思想的设计虽貌似繁复庞杂，却与具有浓厚宗教背景支撑的西方早期空想社会主义思潮存在着巨大差异，难以寻找到两者的直接继承关系。因此，对康有为思想的观察角度，大致应该在“地域儒学”“经世儒学”和“大同想象”这三个传统维度中去寻找。

References

Chen Yinke. *Jinmingguan conggao chubian* (Preliminary of Jinmingguan oeuvres). Beijing: Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2015.

Li Zehou, *Zhongguo jindai sixiangshi lun* (Research on the history of modern chinese thought). Beijing: Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2008.

Liu He, ed. *Shijie zhixu yu wenming dengji:quanqiu shi yanjiu de xin tujing* (World order and civilization hierarchy: A new approach to global history research). Beijing: Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2016.

---

① 个别学者曾经注意到康有为思想与“心学”的关系，如汪荣祖在萧公权《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》（江苏人民出版社，1997 年）一书的译序中曾提到萧公权首发康有为受到陆九渊和王阳明思想的影响（参见此书第 2 页）。萧公权在此书中确实也有此表述（参见此书第 52–54 页），不过只字未提康有为与陈白沙的关系。

Tang Zhijun. *Jindai jingxue yu zhengzhi* (The classics and politics in modern China). Beijing: zhonghua shuju, 2000.

Wang Hui. "Datong lijiao yu ruxue pubianzhuyi" (Conducting education in great harmony and Confucianism universalism). *Dushu* (Readings) 4 (2023)

Xiao Gongquan. *Jindai zhongguo yu xin shijie:Kang Youwei bianfa yu datong sixiang yanjiu*(Modern China and the new world: Study on Kang Youwei's reform and his thought of great harmony). Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 1997.

Yang Nianqun. *Hechu shi jiangnan:qingchao zhengtongguan de queli yu shilin jingshen shijie de bianyi* (Where is Jiangnan: The establishment of the orthodox view of Qing dynasty and the variation of shilin's spiritual world). Beijing: Sanlian shudian, 2017.

The Modern Confucian System Combining "Local Knowledge" and "Universal Knowledge": An Exploration of Kang Youwei's "New Scholarship of the Canton School"

YANG Nianqun (The Institute of Qing History, Renmin University of China; yangnq2011@163.com)

Abstract: As a famous reformer who advocated political change in the late Qing Dynasty, previous research on Kang Youwei has invariably focused on his historical experience and achievements in absorbing Western ideas. This article maintains that Kang Youwei's ideological structure was mostly a continuation of traditional Confucian thinking, and had three different aspects: "the scholarship of regionalism" (地域之学), "the scholarship of statecraft" (经世之学), and "the scholarship of great harmony" (大 同 之 学). These three aspects interacted with each other closely and constituted an interconnected system of interpretation, which respectively represented the interactive influence of the three classic cognitive systems that Kang Youwei received: "County Sage" (乡贤) (Yue School in Ming Dynasty), "Han Confucianism" (汉儒) (the Research Style of Confucian Classics in Han Dynasty), and "Holy King" (圣王) (the Study of Ritual in Pre-Qin period). These were the true inspirations for Kang Youwei's conception of political reform in the late Qing Dynasty. Western learning only served as a reference to embellish and activate these traditional ideas.

Keywords: Kang Youwei, the scholarship of regionalism, the scholarship of statecraft, the scholarship of great harmony.